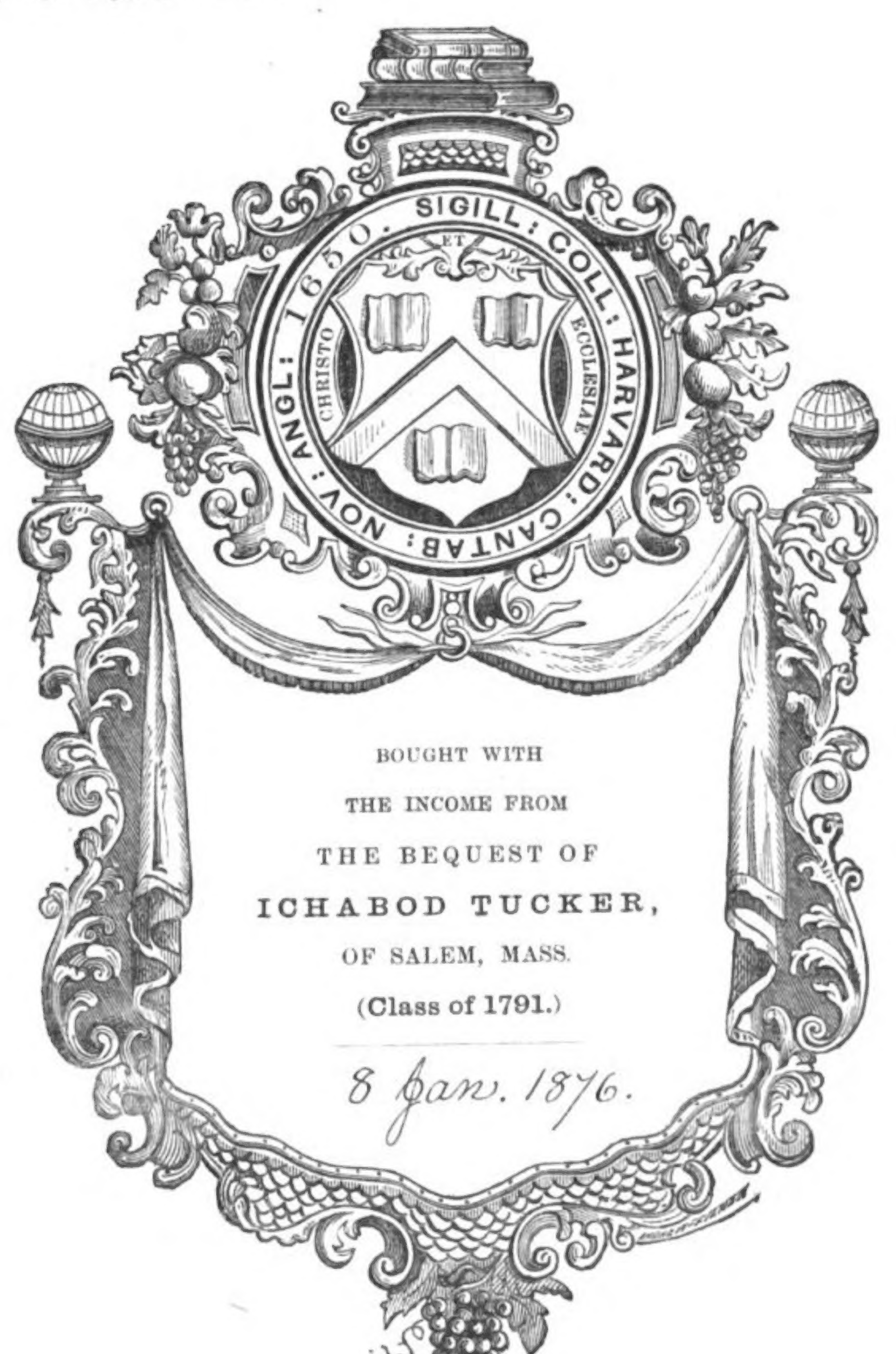
Die Idee der Göttlichen Komödie; eine Studie

Heinrich Karl Hugo Delff


SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE

DIE IDEE

DER

GÖTTLICHEN KOMÖDIE.

DIE IDEE

DER

GÖTTLICHEN KOMÖDIE.

EINE STUDIE

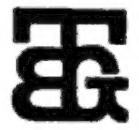
VON

DR. H. K. HUGO DELFF.

Καθάπερ οἱ ἰατροὶ τοῖς κακοσίτοις τῶν καμνόντων, τὰ πικρὰ τῶν φαρμάκων ἀναδεύσαντες, γλυκερᾷ τροφῇ ἀπέκρυψαν τὴν τοῦ ὠφελοῦντος ἀηδίαν, οὕτω καὶ ἡ παλαιὰ φιλοσοφία καταθεμένη τὴν αὑτῆς γνώμην εἰς μύθους καὶ μέτρα, ἔλαθε τῇ περιβολῇ ψυχαγωγίας κεράσασα τὴν ἀηδίαν τῶν διδαγμάτων.

Maximus Tyrius, diss. XXIX.

„DANTE ALIGHIERI UND DIE GÖTTLICHE KOMÖDIE."
ZWEITE FOLGE.



LEIPZIG,
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.
1871.

DEM MEISTER

DEUTSCHEN DANTE-STUDIUMS,

HERRN

DR. KARL WITTE,

GEHEIMER JUSTIZRATH, PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT HALLE

AUS INNIGSTER VEREHRUNG

ZUGEEIGNET

VOM

VERFASSER.

VORREDE.

Bald nach dem Erscheinen meiner ersten Studie über Dante und die Göttliche Komödie erhielt ich von verschiedenen Seiten so viele gewichtvolle Zeugnisse freundlichen Interesses an meinen Bestrebungen, dass ich davon lebhaft angeregt wurde, dieselben noch weiter bis zu einem möglichst vollendeten Ausbau zu verfolgen. Im Verlauf der neuen Studien entdeckte ich in jener ersten Schrift nicht nur manche Unvollständigkeit, sondern auch einige Unbestimmtheit und Unkorrektheit, die ich nun Gelegenheit nehmen konnte, zu ergänzen und zu berichtigen. Namentlich war meine Kenntniss in der speciellen Danteliteratur, als ich jene Schrift ausarbeitete, nur eine sehr beschränkte, ein Uebelstand, der hauptsächlich in der grossen Schwierigkeit, der ich hier unterliege, seinen Grund hatte, mir auch nur in mässigem Umfang literarische Hülfsmittel herbeizuschaffen.

Es war nun anfangs meine Absicht, um die Person und die Weltanschauung Dante's wie um einen Brennpunkt ein grosses weltgeschichtliches Gemälde des Mysticismus in religiöser, philosophischer und kirchlich-politischer Hinsicht zu entwerfen. Allein es nöthigte mich hier wieder die Dürftigkeit des zu Gebote stehenden Materials, meine Aufgabe einzuschränken. Es entstand somit die gegenwärtige Schrift, die jedoch, wie

der Leser wahrnehmen wird, in ihrer ganzen Anlage noch einige Züge jenes ersten Entwurfs trägt. In der That wird vielleicht derjenige Leser, welcher hier lediglich mich über Dante vernehmen will, finden, dass der Rahmen, in den ich sein Bildniss einfasste, eine unverhältnissmässige Breite habe. Jedoch wird er mir vielleicht auch zugestehen, dass jener Rahmen doch überall zu dem besondern Thema die nächsten Beziehungen habe, und grossentheils wirklich auch der Hintergrund sei, aus dem dieses als organischer Theil sich besonders heraushebe. Im Uebrigen schien es mir erlaubt, dass ich der Schrift auch ausser dem Kreis der besondern Dante-Beflissenen, ein allgemeines Interesse für den Philosophen und Culturhistoriker zu verleihen suchte.

Was meine besondern religiösen, philosophischen und kirchlich-politischen Ueberzeugungen betrifft, welche die Natur der Erörterungen auch in vorliegender Schrift nicht immer zuzückzuhalten erlaubte, so kann ich erwarten, dass solche dem Publikum bekannt sind, ihm also nicht unerwartet kommen, nachdem ich bereits in vier selbstständigen Schriften von denselben hinreichendes Zeugniss gegeben habe. Sollte aber dennoch wieder eine parteiische und leidenschaftliche Kritik, indem sie meinen Widerspruch gegen einige moderne Tendenzen wahrnimmt, mich unter das entgegengesetzte Extrem zu rubriciren den Versuch machen, so weise ich solche Insinuation als eine lügenhafte Verdächtigung zurück. Alles in Allem aber halte man mir meine Schwärmereien zu Gute, und untersuche die Hauptsache, welche die ist, ob oder wie es mir gelungen, das Bild des Dichters in seiner Zeit zu treffen. Wenn eine Kritik nicht das, was der Autor giebt, von

dem Sinn oder der Gesinnung, in der er es giebt, von seiner Persönlichkeit zu scheiden weiss, so verdient sie in meinen Augen ihren Namen gar nicht, sondern wird vielmehr häufig nur zu einem böswilligen und gemeinen Attentat auf die persönliche und schriftstellerische Ehre des Autors*). Eine unpartheiische und sachkundige Belehrung werde ich immer bemüht sein, zu ehren.

Recensionen meiner ersten Studie sind mir ausser mehr oder weniger bündigen Berichten in der Saturday Review, der Kölnischen Zeitung und der Nationalzeitung — bis jetzt solche in den Glaser'schen Jahrbüchern von Prof. Hoffmann, in der Allgemeinen Literaturzeitung von Dr. St., und in der Revue critique von K. H. bekannt geworden. Ich habe hier nur dem Recensenten in der Revue critique zu antworten. Herr K. H., der in dem ersten Theil sonst „d'excellentes choses“ entdeckte, würde gern bereit sein, mir mehr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wenn nicht meine „Intoleranz“ wäre und ce ton suffisant et hautain, mit dem ich alle behandelte, die meine Ansichten nicht theilten. Sicher, wenn ich weniger in der Eigenthümlichkeit des Mysticismus bewandert gewesen wäre, und in Folge dessen die Mystik für eine Art Poesie, und darin, dass Dante Poet war, u. A. einen „hinreichenden Grund“ wie der Recensent gefunden hätte, die „Analogien seiner Philosophie mit den Mystikern zu erklären“, so würde ich einer gelehrten Spielerei, auf die sich alsdann

*) Ein solcher Angriff ist die Recension meiner „Grundlehren“ im „literarischen Centralblatt“ 1870, No. 27, deren Redacteur Herr Prof. Zarncke mir darauf nicht einmal den Raum zu einer ruhigen sachlichen Berichtigung gestatten wollte.

mein Unternehmen reducirt hätte, die entschiedene Sprache nicht angemessen gefunden haben. Da ich jedoch die Ueberzeugung hege, und auch, so lange ich nicht *widerlegt* bin, behalten werde, dass die Mystik ein selbstständiger religiöser und philosophischer Standpunkt ist, und dass in ihrem System *allein* sich der *innerste* Sinn der G. K. aufschliesst, so kann ich dem Recensenten nicht die Befugniss zugestehen, mich wegen meines Styls zur Rede zu stellen. Ich möchte wohl fragen, ob nicht in Wahrheit bei dem Recensenten die Anmassung ist, da er, offenbar nicht Philosoph, und augenscheinlich Ignorant in der Geschichte der Philosophie (— denn würde er sonst sich verwundern, dass ich von mystischen Parthieen und Zügen in den Schriften des Aquinaten gesprochen? —) über die Philosophie Dante's mit einigen flüchtigen Machtsprüchen vom Katheder her absprechen will, und ebenso mich abfertigen zu können sich die Miene giebt, der seit beinahe funfzehn Jahren nicht nur der Philosophie, sondern im Besondern auch den Systemen des Mysticismus in deren Geschichte ein unablässiges Studium gewidmet hat. Ohne Zweifel wird er jedoch des Beifalls aller derjenigen gewiss sein, denen die wahren Tiefen (der Mystik), weil sie unfähig sind in dieselben einzudringen, dunkel und schwer, verdunkelnd und erdrückend erscheinen, da eben zugleich diesen etwas, je oberflächlicher und seichter es ist, zumal wenn es sich mit jener ganzen Sicherheit ausspricht, welche gerade jener Seichtigkeit so eigen zu sein pflegt, auch ebenso um so klarer und wahrer ist. Meines Wissens habe ich ferner nirgends gegen historische Forschungen auf diesem Gebiete Verachtung gezeigt, vielmehr verdanke ich ihnen, im Besondern dem

berühmten Buch Wegele's, nicht Weniges. Ebenso aber mache ich den Anspruch, in meinem Fache und dem mir geläufigen Kenntnisskreise den Gegenstand betrachten zu dürfen, und halte es für eine gänzlich falsche Ansicht, wenn etwa der Historiker diesen Gegenstand als Monopol betrachtet, und für eine Ueberschreitung, wenn er durch seine blosse Empirik den philosophischen Geist des Gedichts beschwören will. Ich werde einem solchen Vorhaben immer zu antworten wissen. Meine Ansichten über die Epochen Dante's finden sich in vorliegender Schrift*) geläutert, wie ich auch hier versuchte, sie ausführlich zu illustriren und zu belegen. Ueber die Chronologie Dante's haben bekanntlich verschiedene Meinungen Raum, und Herr K. H. wird mir wohl gestatten, seine Meinungen eben für seine anzusehen, die ich Gründe finde nicht zu theilen. Schliesslich decretirt derselbe, dass in dem zweiten Theil meiner Schrift absolut nichts Neues enthalten sei. Wenn mir Herr K. H. sagen kann, wo in den Erläuterungsschriften und Commentaren sich z. B. nur die Erklärung und historische Definition der Figuren Virgil und Beatrix nach ihrem Zusammenhang, in dem gleichen Sinn und der gleichen Ableitung, wie hier, findet, so will ich ihm zugeben, was Er den Leser glauben machen möchte, dass weder meine Idee oder besser meine Methode neu, noch dass ich überhaupt wesentlich Neues beigebracht habe. Ich weiss allerdings, dass Fr. Notter speciell über die Figur der Beatrix kürzlichst eine ähnliche Auffassung vorgetragen hat, und constatire zugleich freudig diese Uebereinstimmung, die sich meinem verehrten Freunde und

*) Vgl. auch meinen Aufsatz im Jahrbuch der Deutschen Dantegesellschaft. Bd. III. S. 59—77.

mir ganz unabhängig von einander fand. Allein es wird Niemand ernstlich daran zweifeln können, dass diese Auffassung nicht courant und gebräuchlich, ja dass sie völlig neu ist.

Es war dem Genius des Dante beschieden, die Idee der göttlichen Weltordnung in unübertrefflich grossen und klaren Grundzügen vorzuzeichnen. Wenn gleich diese Idee als utopisch verschrieen ist, so liegen doch dermalen die Umstände so, dass man Hoffnung hegen darf, es werde diese Idee wenigstens nach einer Seite — wenn nicht ganz der Form, doch der Sache nach — ich meine die Idee der kaiserlichen Universalmonarchie in die Wirklichkeit treten. Wenn aber so der alte Glanz der deutschen Macht neugebadet wieder emporsteigt, so würde es gewiss auch wünschenswerth sein, dass in der Wissenschaft und Kunst die fremde geistlose und leichtfertige Art abgelegt werde, und der Deutsche aufhöre, die Grundlagen seiner Weltanschauung den mechanischen sensualistischen und rationalistischen Systemen eines Descartes, Locke, Voltaire u. d. A. zu entnehmen. Das gebe Gott!

Husum, im Oktober 1870.

H. K. Hugo Delff.

Obscuris vera involvens —
Virgil. Aen. VI, 100.

Ἐκ τῶν μύθων ἀῤῥήτως πάσχομεν, καὶ
τὰς ἀδιαστρόφους ἐννοίας προβάλλομεν,
τὸ ἐν αὐτοῖς μυστικὸν σέβοντες.
Proclus in Plat. theol. I, 6.

Sowie in einem Buche dunkle und schwierige Sätze am meisten deutlich und entscheidend erläutert werden durch Vergleichung mit Sätzen verwandten oder gleichen Klanges und Thema's aus demselben Buche, so nicht minder erweisen sich für einzelne Sätze sowohl als für ein ganzes fremdartiges und ganz oder theilweise räthselhaftes Buch Vergleichungen von anderswoher genommenen Anschauungen auf das Höchste förderlich, selbst da, wo ein direkter genetischer Zusammenhang keineswegs nachzuweisen oder auch nur anzunehmen ist. Es wird dazu allerdings ein Talent gefordert, Vieles und wirklich oder scheinbar Verschiedenes im Geiste zusammenzufassen, und mit Ausscheidung des Ungehörigen das wirklich Analoge, wenn auch scheinbar oder formell Verschiedene organisatorisch zu ordnen, und man darf wohl das nach dieser Methode verfahrende Erklären und Illustriren eine wahre Kunst nennen, in deren vollem Besitz zu sein sich der Verfasser keineswegs anmassen kann. Allein am Tage liegt es, wie sehr es dem Verständniss manches hochwichtigen Schriftwerks geschadet hat, dass die stimmführenden Ausleger entweder jene Kunst des Parallelisirens ganz vernachlässigt, oder ungeschickt oder auch falsch angewandt haben, indem sie die Parallelen in einem ungehörigen Gebiete aufsuchten.

Was werden nun die Leser sagen, wenn wir uns vermessen, die „Idee der göttlichen Komödie“ in ihren wichtigsten Bezeihungen bereits in den Schriften und Anschauungen des göttlichen Plato nachzuweisen? Ohne Zweifel werden sie uns das als ein rechtes Gedicht der Phantasie zur Last legen. Und wirklich, wenn es uns erlaubt ist, diese Bezeichnung in unserm Sinne zu nehmen, so haben wir durchaus nichts dagegen einzuwenden. Denn dass es hauptsächlich Phantasie ist, was jene Kunst des Combinirens und Comparirens erfordert, das möchte durchaus behauptet werden können. Nur dass man die Phantasie nicht allzusehr missachte, denn sie ist eine Tochter der Götter, und eine Dienerin, ja eine Kraft der höchsten Wahrheit selbst. Denn ebensosehr phantasiereich ist die Wahrheit, als sie schöpferisch ist, als sie mit Leben erfüllt und organisirt, und es ist nur ein gar blasses Bild, ein blosses Spektrum, und fast möchte man sagen Gespenst, das sich von ihr im blossen Verstande darstellt.

Hören wir nun Plato. Im siebenten an die Häupter der conservativen Partei in Syrakus gerichteten Sendschreiben sagt er: „Die alten heiligen Lehren, dass die Seele unsterblich sei, und dass ein Gericht sei über die Seelen, hört der Mensch nicht an, der erwerbsüchtig ist, oder ob er sie anhört, verlacht er sie doch, und reisst, von wo es sei, Alles rücksichtslos an sich, was ihm beliebt, wie ein wildes Thier, ohne in seiner Verblendung zu bemerken, dass er vergeblich trachtet zu sättigen die unersättliche Begierde.“ Es sind das die tyrannischen Naturen, aber wenigen ist es wie Plato offenbar, dass auch das Gemüth derjenigen, die eine *gewisse* Freiheit des Erwerbens, Thuns und Redens suchen und üben, in Wahrheit tyrannisch ist. Plato fährt fort: „Es muss ein Jeder einsehen, dem ein göttliches Geschick nur einige rechte Einsicht ge-

währt hat, dass kein Ende ist des aus den Revolutionen sich gebärenden Unheils, bevor nicht die, welche die Gewalt haben, sich selbst überwinden, und gemeine Gesetze geben, denen sie die Bürger zwingen zu gehorchen, durch Scheu wie durch Furcht. Sonst ist es nicht möglich, dass für ein in sich empörtes Gemeinwesen die Trübsal ende, sondern es wird in solchen Staaten sich Empörung, Feindschaft, Parteihass und Verrath immer neu gebären." „Es sollen aber, fügt das achte Schreiben hinzu, die Gesetze der Art sein, dass sie nicht die Absichten der Bürger auf Erwerb und Reichthum wenden, noch auf sinnliche Lüste. Sondern da drei Dinge sind, Seele, Leib und auch das Geld, so muss die erste Sorge für die Seele sein, die zweite für den Leib, die dritte und letzte aber für den Wohlstand und Geldbesitz, der jenen beiden dienstbar ist. Ein solches Gesetz würde die ihm Folgenden wahrhaft glücklich machen; es ist aber ein elendes und thörichtes Gerede, das die Reichen glücklich preist, und macht auch die so thöricht und niederträchtig, die ihm Glauben schenken." Das sind freilich ganz andere Grundsätze, als sie unter uns seit Adam Smith im Schwange gehn. Doch sind wir ja allerdings soweit im Fortschritt, und jenem Alten war die Wissenschaft des Volkswohls eine complete terra incognita. In seiner Naivität verwirft er, im vollen Genuss der politischen und ökonomischen Freiheiten einer Republik, mit Entschiedenheit deren Tendenzen, und verlangt, dass die Gesellschaft nach sittlichen Zwecken, nach der Idee eingerichtet werde, und dass diese von oben bis unten ohne alle Ausnahme hindurchgehe. Die Gesetze oder Triebe der Natur, die in ihrem entbundenen Walten, auch in der Gesellschaft, selber das Gleichmass finden sollen, sind in seinen Augen hier nur die zerstörenden Bewegungen einer in Wildheit lebenden Natur, und nicht sie zu fördern, son-

dern sie zu binden, sei das Statut der Gesellschaft gegeben.[1]) Die materiellen Interessen vermögen ihm zufolge nicht, eine Gemeinschaft zu gründen oder zu conserviren, wohl aber und nothwendig sie zu zerstören und zu zersetzen, indem sie nicht vom Ganzen in den Theil, sondern vom Theil in das Ganze, oder vielmehr nur in den Theilen, den Einzelnen, wirken, und die Theile auseinander sprengen, in ihnen jene Selbstsucht erzeugend, vermöge deren jeder glaubt, das Ganze sei nur um seinetwillen und müsse sich ihm fügen. Wer aber solches meine, der kenne nicht *τὴν δύναμιν τὴν τῆς κοινῆς γενέσεως*, die „Kraft der gemeinsamen Entstehung.“ Denn diese, die Lebenswirkung der Idee, ordne den Theil dem Ganzen unter, und finde erst in dieser Unterordnung auch des Theiles wahres Heil.[2]) Er hat in der That keine Ahnung davon, dass die Gesellschaft und der Staat eine andre aparte Ordnung haben sollten, wie die einzelne moralische Person und der ganze Kosmos; dass, während sich hier Alles aus der Idee bestimmen solle und bestimme, die Gesellschaft und der Staat von den selbstsüchtigen und materiellen Zwecken regiert werden. Nein, er hat keine Ahnung von jener grossen Wahrheit, die, wenn uns der Genius eine Umkehrung seiner Worte gestatten mag, so etwa sich ausdrücken liesse:

> Wo rohe Kräfte sinnlos walten,
> Da w i r d s i c h das Gebild gestalten —

oder etwas philosophischer:

> Jede Form, sie stammt von — unten.

Es ist in seiner Naivität dieser Alte der Ansicht, dass die Hauptsache im Staate Gerechtigkeit sei und jene Einsicht, die sich aus der Idee nährt. Und er meint, ganz unsern Anschauungen entgegen, die ja recht eigentlich in

---

[1]) vergl. Sophist. p. 228. — [2]) de leg. X p. 903.

der „öffentlichen Meinung“ eine vox Dei sehen, dass jene nicht bei Vielen, sondern nur bei Einem oder Wenigen zu finden sei. Es müssten daher diese herrschen, und weit entfernt sei es nach ihm, dass sie nur Beamte des Volkes (der „Menge“) und ihm verantwortlich seien. Es sei sogar völlig gleichgültig, wenn nur ein gerechter Mann den Staat leite, ob das nach geschriebenen Gesetzen, oder nach den Bewegungen seines sittlichen Genius, ob mit oder ohne und wider Willen der Beherrschten, geschehe.[1]) Doch müsse immer, der da herrsche und regiere, der Idee und dem Gesetze dienen, und wo es umgekehrt sei, da sei es heillos.[2]) Er versteht aber unter dem Gesetz nicht etwas Menschliches, sondern etwas Göttliches[3]); die Idee („des Guten“), die das Princip seiner Metaphysik und seiner Ethik[4]) ist, dieselbe ist auch Princip seiner Politik. Unter den moralischen Elementen ist die Idee und das sie explicirende und repräsentirende Gesetz das Princip der Organisation; durch sie ist der Staat Organismus, wie das so der klare Grundzug der Bücher „vom Staate“ ist. Er tadelt die ehrgeizige Sucht, welche die socialen Stufen und Gliederungen verwirrt.[5]) Die Frucht gesetzlicher Ordnung ist der innere Friede, und so sehr ist ihm Gewalt und Revolution verhasst, dass er selbst lieber auf die Einführung besserer Ordnung verzichten will, wenn solche nur durch Gewaltthätigkeit sich durchsetzen liesse.[6]) Daher ist in der Verwaltung auch sein Absehen dahin, dass die Güter so gleichmässig vertheilt werden wie möglich, und

---

[1]) Politic. p. 293 ff. — [2]) De legg. IV, p. 715. — [3]) Es schliesst sich daran, was Jamblich (adhort. ad philos. 10) sagt: dass nicht der Empiriker (der nur nach Nutzzwecken urtheilt), sondern der der wahre Gesetzgeber sei, der (sei es aus göttlichem Instinct, sei es in philosophischer Besonnenheit) das Göttliche, die Idee betrachte, wie sie in sich sei. — [4]) de rep. VII, p. 617 c. 517 c. — [5]) ibid. IV, p. 434. — [6]) epist. VII, p. 332 d.

die unablässige Unruhen gebärende übersatte Anhäufung und hungrige Leere vermieden werde. In diesem Absehen will er auch den Verkehr der Güter gesetzlicher Regulirung und Beschränkung unterworfen haben.[1]) Allen andern Staatsverfassungen zieht er die gerechte und weise Monarchie vor. Die schlechteste ist ihm die Demokratie; hier ist ihm die Willkür verhasst, das Regiment der sinnlosen und begehrlichen Menge, der Mangel alles festen, unabhängigen, ethischen Masses in Jurisdiction und Administration.[2]) In der Demokratie herrscht der Demagog und der Demagog ist der Embryo des Tyrannen.[3]) Das ist der Process der Verwesung eines Gemeinwesens, von der Aristokratie zur Argyrokratie, von dieser zur Demokratie, von der Demokratie zur Tyrannis. Solchen Gang nahmen die Dinge in der That in Hellas — in Rom — gegen Auslauf des Mittelalters in Italien. Man müsse sich nicht wundern, sagt Plato im „Staatsmann", dass es so schlecht stehe in den Staaten seiner Zeit, die eben principiell revolutionär seien, vielmehr verwundern müsse man sich über die starke Natur des Staates, durch die er unter so heillosen Zuständen dennoch bestehe.

„Von früher Jugend an, schreibt Plato in seinen Briefen, hatte ich mir vorgenommen, meine Thätigkeit dem politischen Gemeinwesen zu widmen." So habe er denn dem Gang der öffentlichen Dinge die genaueste Aufmerksamkeit geschenkt. Da sei nun, da die bestehenden Zustände unhaltbar schienen, zuerst eine Verfassungsänderung vorgenommen worden; und auch wirklich sei es eine Zeitlang prächtig gegangen, aber nachher wieder so schlecht geworden, dass das Alte dagegen goldig genannt werden

---

[1]) de rep. IV, p. 421 ff. [2]) ibid. VIII, p. 555—61. [3]) ib. p. 564 ff.

durfte. Er habe daher geglaubt, sich noch zurückhalten zu müssen. Alsbald sei nun eine neue Umwälzung erfolgt, und er habe nun gemeint, wohl eintreten zu dürfen. Aber da habe sich hernach eine allgemeine Confusion gezeigt, ebenso einseitig und zügellos in Neuerungen wie in Erhaltung des Alten.[1]) „Da ich nun das bemerkte und die Menschen, die mit der Staatsregierung umgingen, die Gesetze und die Sitten betrachtete, dass der Staat nicht mehr nach guter väterlicher Sitte und Brauch regiert ward, und dass Gesetze und Sitte völlig corrumpirt waren, da hielt ich, je älter und einsichtiger ich ward, um so schwieriger (unter solchen Umständen) den Staat zu leiten. Kurz und gut, ich ward gesonnen, dass alle Staatsverfassungen der Gegenwart gründlich schlecht sind, beinahe unheilbar, es sei denn, dass irgend ein deus ex machina dazwischen trete.“ Denn alle Absicht und Mühe der Bürger habe sich nur gerichtet auf Reichthum, Luxus und Genuss (was ungefähr heutzutage von den Socialisten die „unveräusserlichen allgemeinen Menschenrechte“ genannt wird), und sie wollten keinen Gesetzgeber und kein Gesetz leiden, die nicht diesen ihren unersättlichen Leidenschaften schmeichelten. So könne freilich ein Gemeinwesen nie beruhigt werden, sondern sei einem rastlosen Wechsel der Verfassungen und unablässigen Umwälzungen nothwendig preisgegeben. Und da er solches gesehen, da habe er sich der Philosophie ergeben, und sich vorgenommen, zu forschen, was die Idee sei, und was sie für das allgemeine, für das sociale und private Leben bestimme. Und er habe sich, wie er im „Staat“ andeutet, von dem historischen Staat in den idealen, den Staat der Ideen geflüchtet, di Atene

---

[1]) vgl. Politicus p. 298.

in popol giusto e sano, und von hier gesucht, sittlich auf den Menschen einzuwirken.

In einem ähnlichen Zustand der Auflösung lag die Gesellschaft Italiens im Zeitalter Dante's. Dante sah diesem Process in die Wurzel, mit dem Blick des Sehers, der in das Verborgene und Verdeckte sieht, er nahm die allbewegende unsichtbare Macht wahr, welche der Geist und Trieb des allgemeinen moralischen und ökonomischen Siechthums war in allen einzelnen Schattirungen und Figurationen desselben. Indem er zu den höchsten ewig klaren Höhen des Lebens aufstieg, schärfte er sein Gefühl für dessen reine Ströme, indem er seinen Blick durch die eigentlichen Abgründe der Menschheit — der Geschichte hindurchführen liess. Voll des Jammers, in dem Alles um und bei ihm versunken war, ob es gleich nach aussen ein stolzes und lustiges Gesicht wies, — des Jammers, den in seinen Wirkungen auch er empfindlich an sich erfahren hatte — voll auch der göttlichen Gesichte, legte er was er in der Idee als deren ewige Elemente erschaut, aber auch jenen eigenthümlichen Reflex, den von der Gegenwart sie zurückwarf, den Reflex, der das Gericht der Idee über die gegenwärtige Wirklichkeit, deren Condemnation war[1]) — in seinem allegorischen Gedichte nieder, und indem er „seine Absichten in Fabeln und Verse einkleidete", „temperirte er durch die anziehende und das Gefühl bewegende Umhüllung die Bitterkeit der Wahrheiten."[2]) Ganz verstehen wir Dante und sein Werk nur, wenn wir sie in den Zusammenhang der Geschichte ihrer Zeit stellen, und aus diesem zu erklären suchen; und zwar

---

[1]) parad. IX, 61 ff. Su sono specchi, voi dicete troni,
Onde rifulge a noi Dio giudicante,
Si che questi parlar ne paion buoni.

[2]) Siehe das Motto auf dem Titelblatt.

nicht aus einer einzelnen und vielleicht mehr oder weniger vereinzelten Partie derselben (wie aus ihren wissenschaftlichen und religiösen Figurationen), sondern aus der Epoche in ihrer ganzen Systematik. Jedoch nicht so zu verstehen, als solle sich die Anschauung und ihr Dokument aus der Zeit ergeben als deren Produkt. Denn das ergiebt sich in unbefangner Prüfung, nicht aus der Zeit ward der Dichter, wie er hier in diesem Werke ist, sondern was er hier ist, ward er nur durch die Zeit, aber im Contrast gegen dieselbe, und diesen Contrast behauptet er hier durchaus, und wendet sich nur so zur Gegenwart zurück, richtend, verdammend, drohend, weisend. Wir sehen Dante anfangs noch mehr oder weniger verpuppt in die Bewegungen und Tendenzen seiner Epoche. Schon zwar zeichnet er sich aus, und unterscheidet sich durch Gerechtigkeit und Mässigung, durch selbstlose Gesinnung von der feilen Schaar der Genossen. Aber er folgt, wenn nicht ihren Wegen, doch ihren Zielen. Aber je mehr sich ihm die Schlechtigkeit seiner Gesellschaft fühlbar macht, je mehr ahnt er den genetischen Zusammenhang, den auch die Zwecke hier mit den schlechten Mitteln haben. Er trennt sich innerlich von ihnen, hebt sich über die Parteien empor zur absoluten Wahrheit, und nun entwickelt sich vor ihm das Schauspiel der Welt, wie sie ist eben im Gesichtspunkt dieser absoluten Wahrheit, und in eben diesem Gesichtspunkt enthüllt sich ihm das Ideal, das was die Welt sein soll, sowie der Weg, durch den das Ideal in die Wirklichkeit herabsteigt, endlich aber offenbart sich die Wahrheit in dem Leben, das sie in sich selber eigen hat, das in die Wirklichkeit als solches nicht herabsteigen kann, zu dem auch die beste Wirklichkeit sich nur als Vorhof verhält, der erhabene Gang der Ewigkeiten, in die man nur eingeht durch ein Transcendiren der Wirklichkeit.

Dass in der That die Göttliche Komödie das Absehn auf die diesseitige Gegenwart, auf die historischen, moralischen und socialen Zustände der Menschheit hat, wobei denn ja ganz augenscheinlich in dem Gedichte von den dem Dichter gegenwärtigen ausgegangen und auf diese zurückgegangen wird, diese also zunächst in Betracht gezogen sind, das geht aus des Dichters Erklärungen auf das hellste hervor. Denn nachdem er die verschiedenen sensûs der theologischen und philosophischen Schriften der Alten nach der scholastischen Nomenclatur aus dem convito noch einmal recapitulirt hat, sagt er, dem buchstäblichen Sinn nach sei der Gegenstand des Gedichts der Zustand der Seelen nach dem Tode; nehme man aber den allegorischen Sinn, so sei der Gegenstand (nicht die Seele im Jenseits, sondern) der Mensch (in Seele und Leib), soweit er verdienend oder verschuldend der lohnenden oder strafenden Gerechtigkeit unterworfen ist. Es soll also das Gedicht reden Dei judicantis vicem, über die Wege der Menschen dieser und im Besondern seiner Zeit den Gesichtspunkt herausstellen, wie er sich in der göttlichen Wahrheit darstellt. Man sieht gleich, welch' ein grosses und welch' aber auch ein nützliches Unternehmen hier in Ausführung kommt. Denn dieser Gesichtspunkt, der Gesichtspunkt der absoluten Idee, die gar kein Ansehn kennt, wird sonst in der öffentlichen Meinung so äusserst selten oder gar nicht in Anwendung gebracht. Da wird in der Regel nur nach der Conformität oder Disformität mit gewissen herrschenden Tendenzen, oder nach der momentanen Zweckmässigkeit, und mitunter gar nach gemeiner Nützlichkeit abgesprochen. Häufig rechtfertigt schon der blosse Erfolg die That, Capo ha cosa fatta, und wer, wenn er unterlegen wäre, ein Schwächling und Verbrecher gescholten wäre, ist als Sieger ein Verehrung heischender

Held. Nur Wenige sind so unbefangen, einen Alexander von Macedonien, wie Lucan, einen felix praedo zu nennen. Wie sehr zu preisen, willkommen zu heissen ist ein solcher Mann, der einmal die Wahrheit und die Wahrheit ungeschminkt sagt. Man soll ihn jedoch nur verstehn.

Nun führt der Dichter in dem bekannten Schreiben also fort: „Der Handelnde ist Jener der (als solcher) genannt ist, und überall (als solcher) erscheint.“ „Dieser Agens,“ sagt Herm. Grieben [1]), ist Niemand anders als der Römische Kaiser. Allein bei dem qui dictus est ist doch augenscheinlich nicht zu ergänzen in hoc opere (in der G. Komödie), sondern einfach supra, wie auch Fraticelli übersetzt ch'é già detto, also „der oben (nemlich im Briefe) genannt ist.“ Der „Agens“ ist eben einfach der Mensch, den die Figur des Dante repräsentirt. Ferner: „Der Zweck ist in Kürze die in diesem Leben Lebenden aus dem Stand des Elends zu entfernen, und zum Stand der Glückseligkeit hinzuleiten.“ Also dies ist das Allgemeine, und danach geht die Absicht auf die hier Lebenden. Die Frage nach dem Besondern führt der Dichter nicht aus. Doch sagt er, dass der Zweck vielfach ist, nahe und entfernt. Es ist nemlich nach der Ansicht des Dichters, wie wir auch aus der „Monarchie“ wissen, die Glückseligkeit des Menschen eine verschiedene, zweifache, ihm nächste und ihm entfernte — eine zeitliche und eine ewige nemlich, eine diesseitige und eine transcendirende. Eben diese transcendirende, welche der Gegenstand des Paradiso ist, bezieht der Dichter im 28. Capitel des Briefes ebenfalls auf die „in hac vita“ Lebenden. Es ist daraus zu ersehn, wie sehr diejenigen irren, welche wie Herrmann Grieben die Tendenz des

---

[1]) Dante Alghieri. Studien. Köln. 1865. S. 6.

Paradiso mit derjenigen des Inferno und des Purgatorio ohne Weiteres vermischen. Danach soll Beatrix „der Genius des Reichs, die personifizirte Monarchie und Kaiseridee“ [1]) sein, das Paradies nur die Glorification der kaiserlichen Monarchie. Dies Alles ist nun unsres Glaubens wohl kaum mehr denkbar, nachdem wir in unsrer ersten Studie nachgewiesen haben, worum es sich in der That in dem Paradiso handelt. Denn wir glauben uns da nicht mit Vermuthungen und Wahrscheinlichkeiten abgegeben, sondern historische Parallelen aufgeführt zu haben, die, wie ihnen die Kernpunkte des Gedichts gleichen wie ein Ei dem andern, den Charakter unwiderleglicher Beweise annehmen. Es ist da nachgewiesen, wie es sich gemäss einer allgemeinen geschichtlichen Erscheinung hier um ein wirkliches, wenn man so will, physiologisches Transcendiren und Ekstasiren handelt, und wie demgemäss das, wohin die Ekstase erhebt, ein an sich Transcendentes, das Unendliche nimmer selbst in Endliches Eingehende ist.

Weiter nun sagt Dante schliesslich: „Die Gattung der Philosophie, unter der hier fortgeschritten wird, ist die Ethik; denn nicht zum Spekuliren, sondern zum Wirken ist das Ganze unternommen. Denn wenn auch irgendwo spekulativ gehandelt wird, so ist das doch nicht des Spekulirens, sondern des Wirkens wegen.“ Wir werden später sehen, wie diese Erklärung auch ein wesentliches Element ist in der Einsicht des Gegensatzes, in dem sich der convito mit der divina commedia befindet. Denn das ist der Gegensatz der Scholastik und der Mystik, wie ihn Bernhard von Clairvaux u. A. präcisirt, wenn er sagt: die Apostel seien unsere Lehrer, sie lehrten uns zu leben, und das sei etwas Grosses, ja das Grösste.

---

[1]) Ebd. 65.

Sodann nun zeigt der Dichter im Inferno das sociale und politische Leben in seiner Corruption, im Besondern das corrumpirte Leben seiner Zeit, zeigt es in seiner innern wesentlichen Wahrheit, wie es sich im innern Gesicht der Idee ausnimmt. Denn das möchte allerdings nicht ganz mit Fug behauptet werden können, dass das Gedicht ein Tendenzgedicht im gewöhnlichen Sinne sei, und sich durchaus nur auf Umstände jener Epoche beziehe. Aber dass es in die allgemeine Rücksicht, die es verfolgt, diese besondere einschliesst, und dass diess eben gerade sein Colorit ist, seine concrete Wirksamkeit, das möchte ebensowenig geleugnet werden können. Auch zeigt noch der Dichter hier, dass, wie Plato sagt, ein Gericht über die Seelen sei, das schon hier zwar ethisch gegenwärtig und wirksam, nach Abstreifung der sterblichen Hüllen sich offenbart, und malt beweglich die grosse tragische Ironie der Vorsehung, wie solche z. B. Inferno VIII, 49 ff.[1]) ausdrücklich hervorgehoben wird. Schon im Eingang erscheint ihm die geheime Energie des ganzen die Einzelnen und einzelnen Provinzen in sich begreifenden Zeitverderbens in der Gestalt der Wölfin:

> Und eine Wölfin, die von allen Suchten
> In ihrer Magerkeit mir schien zu strotzen,
> Und vielem Volke schon das Leben kränkte,
> Die machte mit dem Schrecken, welcher ausging
> Von ihrem Anblick, mir soviel Beschwerde,
> Dass ich verlor die Hoffnung auf die Höhe.

Sie, heisst es weiter,

> . . . hat ein so bösartig schlimmes Wesen,
> Dass sie nie stillt das süchtige Verlangen,
> Und nach dem Frass mehr Hunger hat, denn früher.

---

[1]) Vielleicht dachte der Dichter dabei an Philipp den Schönen oder Karl von Valois.

Es ist die Wölfin eben die Begierde, die egoistische Sucht, die, wie sie von Natur grundlos und schrankenlos ist, so auch gegen alle heilsame Beschränkung tobt und sie zersprengt, um, Niemandem unterworfen, Alles sich eigen zu machen und zu unterwerfen, und schliesslich hoffärtig über Alles sich zu erheben. Denn der Hochmuth ist nach Dante nicht wie nach andern die Wurzel der Laster (radix vitiorum), sondern diese Wurzel ist die Begierde und egoistische Sucht, und Neid wie Hochmuth sind ihre natürlichen Erzeugnisse. Die Wölfin ist recht eigentlich der „eigne Wille", von dem Bernhard sagt, er entziehe sich dem Gehorsam Gottes, um sich selbst anzugehören; er reisse aber auch Alles an sich, und ihm würde selbst Gott nicht genug sein. Er ist unersättlich. Sehr passend nennt Dante mit einem concreten Ausdruck diese Leidenschaft den „Geiz" oder „Gier", eine Bezeichnung, der sich auch ein späterer Theosoph, von dem gleichfalls gesagt werden kann, dass er einen Seherblick in den Abgrund des Bösen gethan, Jakob Böhme bedient. Denn auch diesem ist die Gier und Sucht, sich alles anzunehmen und eigen zu machen, die Wurzel Aller Sünden. Dante fasst nun diese Tendenz als allgemeines radikales sittliches Siechthum der Epoche in allen ihren Figurationen. Es ist ganz falsch, ein einseitiges und fast ausschliessliches Hauptgewicht auf das corrumpirte Priesterthum zu legen. Man darf, um dem Sinn des Dichters gerecht zu werden, nicht unterlassen, auch das Bürgerthum in seinen verschiedenen Elementen in diesen Kreis hineinzuziehen. Denn wenn Dante auch den Priestern und der Curie zuruft, inf. XIX, 104 f:

> Durch euern Geiz kränkt ihr die Welt, erhebend
> Die Bösen, und die Guten niedertretend —

so doch nicht minder den Parteien und Demagogen in Florenz, V, 73 f:

Hochmuth und Neid und Geiz sind die drei Funken,
Davon die Herzen sind in Brand entglommen.

Und nach purg. VI, 102 f. war es eben dieselbe allgemeine Begierde, welche Kaiser Albrecht und seinen Vater bewogen, den Garten des Reichs wüste zu lassen. Aber deutlicher spricht noch der Dichter an andern Orten. So in der XX. Canzone an Florenz:

Eleggi mai, se la fraterna pace
Fa più per te, o'l star lupe rapace.

Hier wird das in sich empörte Florens ein „räuberischer Wolf" genannt. Deutlich weisst er hin auf die Umtriebe der Demagogen und politischen Sophisten. „Wer von deinen Söhnen dich in Ehren liebt, der empfindet Scham und Leid, wenn er das schuftige Treiben wahrnimmt, das in dir sich vollzieht. Ach wie in dir das gottlose Volk immer bereit ist, sich zu deinem Untergang zu verschwören, mit scheelen und verdrehten Augen (heuchlerisch) Falsches für Wahres deinen Bürgern zeigend". „Ich sehe dich entkleidet aller Tugenden; gekleidet in Schmerz, voll von Lastern; draussen die Redlichen; hoffärtig, niederträchtig, feind dem Frieden. O du Entehrte! ein Tummelplatz der Parteien und dem Mars vertraut[1]) strafst du als Vaterlandsverräther, die dich wahrhaft lieben." Nicht minder deutlich reden auch die Briefe. Gegen die hohe Geistlichkeit und die Curie spricht sich Dante in seinem Schreiben an die Cardinäle Italiens aus: „Die Begierde hat sich ein Jeder zur Gattin genommen, wie auch ihr, sie die nie der Frömmigkeit und Gerechtigkeit, wie die Liebe,

---

[1]) Vgl. Ilias V, 890. Zeus zum Ares:

ἔχθιστος δέ μοί ἐσσι θεῶν οἳ Ὄλυμπον ἔχουσιν.
αἰεὶ γάρ τοι ἔρις τε φίλη πόλεμοί τε μάχαι τε.

und Oedip. Tyrannus v. 215:

. . τὸν ἀπότιμον ἐν θεοῖς θεόν.

sondern immer der Gottlosigkeit Mutter ist.“ Aber nicht minder ermahnt er die Obrigkeiten und Völker Italiens in seinem an diese gerichteten Sendschreiben, dass sie nicht die schmeichlerische Begierde verführe, nach Weise der Sirenen, ich weiss nicht mit welchen Süssigkeiten die Wache der Vernunft tödtend.“ Und die Florentiner schilt er in seinem Sendschreiben: „Euch Uebertreter göttlicher und menschlicher Rechte, die euch die grausame Gefrässigkeit der Begierde allezeit bereit in jeden möglichen Frevel verlockt hat, weckt euch nicht auf der Schrecken des zweiten Todes?“ Und an Heinrich VII schreibt er über Florenz: „Es widersteht der Ordnung Gottes, des eignen Willens Idol verehrend, indem es seinen legitimen Herrn verachtet.“ Was bedarf es da nun weiterer Zeugnisse? Die hungrige Wölfin, die egoistische Sucht, die Begier und der eigene Wille beherrscht nicht nur Pabst und Curie, auch Florenz, seinen Adel, seine Bourgeoisie, seinen Demos, und ist die Mutter und Wurzel sowohl seiner innern Zerrüttung und Empörung, seiner Parteikämpfe, als seines Widerstandes gegen den Kaiser, der gekommen ist, die Begierde zu zügeln und das empörte und zerrüttete Gemeinwesen zu pacifiziren. Heutzutage ist der Hass gegen das Priesterthum zur Mode geworden. Man hat zwar nicht ganz Unrecht, zu hassen was verdorben ist und verderbt, wenn es gleich besser wäre, nicht das Verdorbene, sondern das Verderben zu hassen, aber man sollte doch auch nicht unterlassen, sich selbst einmal im Spiegel seines Gewissens zu betrachten und zuzusehn, ob man nicht auch an derselben Krankheit sieche. Wobei ich nun noch gar nicht jenes Gesindel in Rechnung nehme, das mit seinem Hass gegen die Kirche eigentlich die Religion selber meint, und mit dem elenden Voltaire übereinstimmt, welcher sagte: „Ich bin es müde, dass zwölf Menschen hinreichend waren, den

Christianismus einzuführen und ich habe Lust zu beweisen, dass es nur eines Einzigen bedarf, um ihn zu zerstören.“ [1]) Wäre die „göttliche Komödie“ nur gegen die Priesterschaft gerichtet, so wäre sie eine Parteischrift. Denn das ist die Signatur der Parteilichkeit, dass man sehr scharf den Splitter im Auge des Andern sieht, aber für den Balken im eignen kein Gefühl hat. Darin erscheint mir Dante so unvergleichlich gross, dass ihm eigentlich Keiner Recht hat, und er weder gegen die Tugenden seiner Feinde noch gegen die Laster seiner Genossen blind ist. Ueberhaupt der Sänger der göttlichen Komödie hat gar keine persönlichen oder Partei-Feinde mehr, er hasst nur die Feinde Gottes und der göttlichen Wahrheit. Daher sagt er mit Recht im 44. Sonett:

Lo re, che merta i suoi servi a ristoro
Con abbondanza, e vince ogni misura,
Mi fa lasciare la fiera rancura, [2])
E drizzar gli occhi al sommo concistoro.

Aber eine wahre Versündigung an dem Andenken Dante's ist es, ihn wie Rosetti mit den Carbonari (und deren modernen officiellen und nicht officiellen Nachfolgern) zusammenzubringen. Dante hatte, hier sei es ein für alle Mal gesagt, nur die Absicht auf Gerechtigkeit, Ordnung und Friede, er war weit entfernt, eine nationale „Einigkeit,“ einen nationalen Grossstaat zu wollen, dem Geist des Mittelalters zufolge war ihm vielmehr die (relative) „Kleinstaaterei“

---

[1]) Um diese Zeit 1715 schrieb Walpole, englischer Gesandter am französischen Hofe, an den englischen Feldmarschall Konway: „Philosophen bedeuten Menschen, von denen Einige unter dem Vorwand die katholische Religion zu bestreiten, nichts andres beabsichtigen, als die Zerstörung aller Religionen.“

[2]) Fraticelli meinte dazu: il fiero rancore, da Dante lungamente serbato per l'ingiusto esilio, e per le persecuzioni de suoi nemici.

viel homogener[1]), und ganz deutlich und entschieden spricht er sich in seinem Schreiben an die Florentiner über und gegen eine gewisse „falsche Freiheit" aus, die wahre bürgerliche Freiheit nur im Gehorsam unter die gesetzliche und monarchische Ordnung findend. Es muss einmal gesagt werden, dass kein Grund für die modernen Tendenzen vorhanden ist, sich auf Dante zu berufen. Ist er gleich der grösste Genius Italiens, und muss es leid sein, ihn zu entbehren, so kann doch diese Nothwendigkeit nicht verkannt werden.[2])

Allerdings sind auch wir der Ansicht, das die blosse moralische Auslegung den Inhalt des Gedichts nicht erschöpft. Wir können ganz wohl auch sagen, dass die göttliche Komödie eine socialistische und politische Schrift ist, aber die Meinung ist dann eben doch eine etwas andre, als die bisherige Schule dieser Auslegungsart glaubt. — Ferner ist nun das „Purgatorio" in dieser Hinsicht der Ruf und die Anleitung zur Busse, d. h. zur Tödtung der falschen selbstischen vereinzelnden und sich vereinzelnden Aktivität, zur Tödtung vor allem des „eignen Willens", der Begier, zugleich auch der sinnlichen Suchten, der Genusssucht, die das Kind des Ueberflusses ist, und danach zur Unterordnung der materiellen und selbstsüchtigen Interessen unter das Gemeine, vor allem unter die sittliche Idee, welche das Einzelne setzt um des Ganzen willen, und durch das Ganze aber auch erst des Einzelnen wahres Heil, zum Aufgeben des Willens in den ethischen Willen, das Wohlgefallen (il piacere) Gottes, der die Weltordnung diesseits und jenseits ist. Denn diese Empörung gegen Gott in selbstischer Sucht, die Emancipa-

---

[1]) Vgl. Dante Alghieri und die göttliche Komödie. S. 58.

[2]) Vgl. übrigens die vortrefflichen Glossen Witte's in seinen „Danteforschungen" zu der Exegese Rosetti's. Sie sind durchaus schlagend.

tion der unersättlichen Gier, diese ist nach Dante die eigentliche Wurzel aller politischen und socialen Uebel. Nicht einer Veränderung der Ordnungen, eines Wechsels der Verfassungsformen bedarf es zunächst, die Form (wenn und wo es nöthig ist) verändert sich von selber, wenn der Inhalt sich verändert, sie reformirt sich vom Inhalt aus allein natürlich. Aber dieser Inhalt ist die Person, ist der Wille. Es bedarf einer sittlichen Umkehr, einer allgemeinen Reformation im Gemüth, diese ist es, die vom Pabst, vom Clerus, von dem Adel, von dem Demos, unter Umständen auch von den Kaisern (den Hohenstaufen und den Habsburgern) verlangt wird. Dante will weder Staats- noch Kirchenformen verändern, er ist kein Neuerer und Revolutionär, sie sollen sich, das ist seine Forderung, neugebären in der Neugeburt der Gesinnungen und Neigungen. Jene Neuerer und Revolutionäre sind ihm verhasst. Hätte er sont wohl einen Dolcin in die Hölle verdammt, die Unterdrückung der Albigensischen Ketzerei gelobt? Hätte er sonst so hart gestritten gegen den Nationalliberalismus der Florentiner? Urtheilt über ihn wie ihr wollt, nur seht ihn wie er ist! Wir glauben da ganz die Intention des Mannes zu treffen. Er gab sich wie er war, und liess die Leute reden! Sta come torre fermo e lascia dir le genti. Am Ausgang nun des Purgatorio, da begegnen sich und küssen sich die Ordnung der ewigen und die göttliche Ordnung der zeitlichen Welt — Wagen oder Kirche[1]) und Baum oder Kaiserreich, legale Monarchie, auf der andern Seite Beatrix der Geist des himmlischen Jerusalems — diese

[1]) Dass der Wagen in der That die Kirche bedeutet, folgt aus epist. IX, ad cardinales, §. 4: Vos equidem ‚Ecclesiae militantis veluti primi praepositi pili, per manifestam orbitam Crucifixi currum Sponsae (vergl. veni sposa di Libano, von Beatrix) regere negligentes, non aliter quam falsus auriga Phaeton exorbitastis.

jene beseelend (Beatrix als Wagenlenkerin) wie die Seele den Leib. Wenn hier unten alles göttlich ethisch geordnet ist, so ruht auch der Organismus der göttlichen transcendenten Kräfte segnend auf der Welt, und fliesst ebenso lebendig in sie ein, wie jene Ordnung nun ihren wahren Zweck erfüllt, zu der transhumanen Einigung mit Gott anzuleiten und emporzuführen. Da ist der Himmel eins mit der Erde, da ist Paradies. Das Paradies liegt auf der Höhe des Purgatorio, es ist in dieser corrumpirten Welt, von der Hölle aus nur durch Busse zu erreichen. Einst war Adam der Bürger dieses Paradieses. Er verlor es. Nun hat Christus es wiedergewonnen. Er öffnete den Menschen die reinigenden Kräfte, um in dasselbe zurückkehren zu können. In diese Kräfte gehet ein, waschet den Schmutz von euren thränendurchfurchten Wangen, löscht in ihnen die Schand- und Brandnarbe der Sünde von eurer Stirn, so wird euch die Glückseligkeit zu Theil werden, der Friede, den ihr doch alle sucht, aber nie finden werdet, so lange ihr auf euern „thörichten Strassen" (folli strade[1]) beharrt.

Aber über zeitlicher Ordnung und Unordnung, über irdischem Glück und Unglück, Segen und Fluch, Lust und Weh und Streit erhebt sich der wahrhaft Wissende und Erleuchtete zu den wahren Zielen alles Strebens und Sehnens, zu der wesenhaften und absoluten Wahrheit, zu dem Unendlichen, zu Frieden und Freiheit des Lebens, Erkennens und Wirkens in und aus Gott und Gottes Kräften (den Ideen), zu denen sich diese irdische Societät in Kirche und Staat nur wie der Schatten zum Körper, Bild und bildlich Mittel zum Wesen, zu Leben und Kraft verhält. Und das ist ganz und gar die Lehre des „Paradiso."

So ungefähr würde in den Grundzügen sich die

---

[1]) inferno VIII, 91.

Idee der göttlichen Komödie darstellen. Aber wir haben uns die Grenzlinien unsrer Aufgabe keineswegs so eng und klein gezogen. Es ist vielmehr unsre Absicht, die Epochen der innern Bildung Dante's, wie sie genetisch zu dem Standpunkte der göttlichen Komödie verliefen, diesen selbst auch noch des weitern, zu diesem Zwecke aber vor allem zunächst die Genesis und den Charakter der Zeitepoche, durch die Dante ward, auf die er wirkte, zu betrachten. Möge der Leser es verzeihen, wenn wir zu dem Ende etwas weit ausholen.

Philosophisch Denkende werden immer jener Ansicht von der Geschichte den Vorzug geben, nach welcher die geschichtlichen Vorgänge nicht, einer oberflächlichen sowohl als auch in der Regel parteiisch eingenommenen Betrachtung zufolge, reine Produkte der zufälligen Meinung oder der einzelnen Willkür und Absicht, wenn auch in diesen auf eine Art genetisch zusammenhängende sind, — wonach also Geschichte gemacht würde und noch gemacht werde oder gemacht werden könnte, eine Ansicht übrigens die den Revolutionen sehr intim ist — sondern eine allgemeine Idee oder Tendenz des nicht einzelnen, aber die Einzelnen in und unter sich begreifenden Geistes sie aus dem Hintergrund regiert, jedoch im Uebergang derselben in die geschichtliche Wirklichkeit sich allerdings der einzelnen Willkür und Zufälligkeit als seiner Instrumente bedient, oder in diese einfliesst, um von ihnen gehandhabt zu werden, und somit in ihnen modifizirt, verändert und selber verwirrt wird. Jedoch auch so zu verstehen, dass die einzelnen Absichtlichkeiten wieder nicht gleichgültig sich neben einander reihen, oder bloss durch eine äusserliche Anlassnahme occasionell verbunden sind, sondern dass sie auch in der That selbst wieder eine organiche Entwicklungsreihe bilden. Diese richtige Ansicht von

der Zeitreihe oder der in der Zeit sich ausreihenden Handlungen und Bewegungen der Willkür als einer von innen aus substantiirten in sich organischen Continuität war vor allem auch dem göttlichen Shakespeare eigen. Denn so fasst er im „Macbeth" in der Zeit vor allem ein innerliches Allgemeines auf, das eine unendliche Potenzialität in sich begreifend dieses oder jenes Bestimmte und Besondere durch die individuelle Willkür oder das combinirte Spiel derselben in den verschiedenen Individuen zur Frucht und Wirksamkeit ausführt. In welcher Hinsicht in der Hexenscene des ersten Akts der Biedermann Banquo sagt:

> If you can look into the seeds of time,
> And say which grain will grow and which will not.

Aber nicht minder redet er von „tiefster Consequenz", in die uns gefasste Motive und geschehene Thaten verwickeln. Und Macbeth, im Begriff das Ungeheure zu vollbringen, im Streit der Gedanken, spricht selbst in einem fast visionären Akt das grosse Gesetz von dem organischen Zusammenhang unsrer Thaten aus, indem er sagt:

> If it were done, when't is done, then't were well,
> It were done quickly; if the assassination,
> Could trammel up the consequence, and catch
> With his surcease success...

Und er muss hiernach gestehn, was er erfahren, Akt 3, Scene 2:

> Things bad begun make strong themseves by ill.

Er kann nun nicht mehr zurück, Sc. 3:

> J am in blood
> Stept in so far, that should i wade no more
> Returning were as tedious as go o'er.

Schliesslich erfolgt, was er in der 7. Scene des 1. Akts geweissagt:

> Bloody instructions return to plague the inventor.

Es sieht nemlich der philosophisch Denkende auf das evidenteste ein, dass die Willkür oder die Freiheit nicht eo ipso der objective Inhalt ist, diesen eigen hat, oder sich macht, sondern dass sie immer nur mit gegebenem Inhalt wirthschaftet, der ihr aus einem Allgemeinen fortwährend zufliesst, gleich als sich der Leib nicht aus sich selber nährt, sondern nur gegebenen Stoff der allgemeinen Natur reproducirt. So wie dann nun auch die Willkür in und mit diesem Inhalt Ein organisches Ding ist, das nach allgemeinen Gesetzen des Lebens und der organischen Entwicklung fortschreitet. Wenn nun das bewegende Allgemeine eine Kraft der vernünftigen Idee ist, so wird es zwar in seiner Reinheit und Absolutheit von dem aufgeschlossenen Auge des Sehers (welcher ja bekanntlich auch der Dichter ist, ein *ἐπίπνοος καὶ κατεχόμενος ἐκ τοῦ θεοῦ*, wie Plato sagt) und des Philosophen (der nicht ein *κατεχόμενος* sondern ein *κατέχων* ist, indem er die Instincte bindet *δέσμῳ ἐπιστήμης*) erschaut, aber die Wirklichkeit selbst, da sie in der Willkür und der unphilosophischen Reflexion im Ganzen handelt und sich bewegt, und diese von Natur äusserlich, isolirt und isolirend sind, vermag dasselbe nur unvollkommen auszuführen, d. h. wie die Zeit überhaupt bewegt sie sich in einer nähern oder entfernteren Approximation an die Wahrheit. Und diese Approximation kann denn soweit sich zurückziehn, dass sie völlig in Divergenz und Centrifugalität umschlägt, wenn nemlich ein neues Princip sich der Wirklichkeit insinuirt, das mit der Idee in Widerspruch sich befindet. Im Ganzen dürfen wir sagen, dass die grossen historischen Figurationen, wie z. B. Staat und Kirche — um etwas ganz Allgemeines zu nennen — die Ausführungen einer vernünftigen und in sich nothwendigen Idee sind. Im Verlaufe aber bemerken wir, wie ein falsches Princip sich insinuire, das sich zu dem originalen als Wider-

spruch und negativ verhält, ob es auch in dessen Formen sich (anfangs) einkleidet, und von dem jenes nicht nur Entstellung, sondern in der That einen ganzen physiologischen Krankheits- und Todesprocess aufnimmt, der da endet und mit dem Leben selbst erlöscht, wo das falsche Princip seine höchste Spannung und Ueberspannung erreicht hat. Und es ist bekannt, dass es fortschreitet durch Bethörung, und seinen letzten Todeskampf durch einen titanischen Wahnsinn vermittelt. Wir haben nun jene Fundamentalidee aller Wissenschaft der Geschichte mit besondrer Anwendung auf die Kirche dargelegt, und verstehen darunter die katholische, weil wir in andern sich so nennenden Instituten die organisatorischen Mächte vermissen, welche überall dort fehlen und erst und vergebens gesucht werden, wo man von der Ansicht ausgeht, es lasse sich etwas Historisches durch und nach einem abstrakten Begriff machen. Selbst der Philosoph, der die Idee schaut, kann nicht etwas Geschichtliches zu Stande bringen, nur einzelne und vereinzelte Bewegungen. Er ist im Ganzen nur der Zuschauer des Weltspektakels; was hier handelt und producirt, sind die Instincte, die absichtslos walten oder sich die Absicht unterwerfen. Es hat noch nie ein Philosoph die Welt geändert, und er wird sie niemals ändern. Helfen kann nur die den Instinct ansprechende Idee selber, sowie sie wirkt in den grossen Gesetzgebern, in dem Gründer der christlichen Religion. Der Philosoph ist der Exeget dieser Idee nur für eine kleine Gemeinde, für einzelne erweckte Geister. Darum ist es sein Schicksal auch „einsam zu wandeln auf der Menschheit Höhen.“

Wir wollen nun auf Grund dieser Voraussetzungen zuerst die Ursprünge, die Entwicklungen und Fehlentwickelungen in der Kirche betrachten.

Unsere Schöngeister und Liberalen, wenn sie recht wirksam für die gesetzlose Freiheit plädiren und eine philo-

sophische Miene annehmen wollen, sagen, dass das Volk sich aus der freien Sitte bilden müsse, die in der freien Bewegung und Beweglichkeit bleiben, und nicht zur äussern Schranke erstarren müsse. Aber diese Herren von allerdings ungemeiner Weisheit, die so gross ist, dass sie selbst in allen Ecken und Winkeln ihrer belletristischen Erzeugnisse (wie solches die bekannte sogen. „Dorfgeschichte" ist, aus der wir jenes Resultat, ohne den Wortlaut eben zu erinnern, entnommen haben) hervorquillt, übersehen in ihrer Weisheit doch in diesem Falle, dass es eben in der Nothwendigkeit der irdischen Dinge liegt, dass hier Sitte, Sittlichkeit und alles innerlich Subsistirende zugleich auch in eine äusserliche Darbildung übergehe, und insofern die innere Selbstbeschränkung auch nothwendig zur äussern Schranke werde; denn diese abstrakte Zeitregion ist eben die Region, die Macht der schlechthinigen Aeusserlichkeit, und insofern für Alles, was in sie wirkend eintritt, die unbezwingbare Macht, dasselbe auch äusserlich zu machen und darzubilden. Ein schlechthin Innerliches kann sich hier im irdischen Lauf der Dinge als solches gar nicht erhalten, es muss sich nothwendig auch äusserlich geben und gestalten, und in und mit dieser seiner Aeusserlichkeit hat es erst hier seine Fixation, seine concrete Wirklichkeit und Wirksamkeit.

Wenn etwas innerlicher Art ist, so ist es das Christenthum. Dieses giebt sich als das Allerinnerste, als die innerliche wesentliche transcendente Wahrheit. Aber so wenig der Gründer des Christenthums blos mit doketischer Spectralerscheinung sich begnügte, sondern das geistige transcendente Princip, das sich in ihm aufschloss, mit irdischer Palpabilität, mit Fleisch und Blut umgab und in diesem vermittelte — so wenig entzog und entzieht sich auch das Christenthum äusserlicher Darbildung, kann der innere

Zusammenhang, die innere Organisation in den Personen im Geiste umhin, sich in der äusserlich objectiven Schematik der Kirche darzustellen und zu beleiben. Bereits die älteste Christengemeinde nahm die Formen äusserer Organisation je nach ihrem nationalen oder lokalen Zusammenfinden an, und der leitende Mittelpunkt der Gemeinde war ebenso sehr ein äusserlicher wie ein innerlicher, nemlich der Apostel, der sie gepflanzt hatte, durch den sie innerlich organisirt war und unter dessen Einflüssen sie sich nun auch äusserlich und in äusserlichen Mitteln ordnete. Er führte in ihnen eine patriarchalische Autorität und Gewalt, in ihm nicht als eine von Menschen oder durch Menschen übertragene und aufgetragene, sondern direkt und unmittelbar aus göttlicher Mission selber fliessende. Diese amtliche Autorität übertrugen die Apostel auf die von ihnen Bestellten, ihre Nachfolger oder Gehülfen, die Bischöfe. In der That ist die Ansicht ganz falsch, die ziemlich gäng und gäbe ist, dass wenigstens die neben oder unter den Aposteln Bestellten und Beamten von dem selfgovernment der Gemeinde Beauftragte gewesen seien. Denn auch Acta c. V, wo von einer solchen Wahl berichtet wird, ist doch nur dieser menschliche Akt der Gemeindeglieder ein Anknüpfungspunkt göttlicher Autorisation, die theils nun durch Gebet herabgerufen wird, den Akt zu besiegeln, theils aber in ihrer concreten Repräsentation den Aposteln nun eben erst das Resultat der Wahl bestätigt, d. h. ihm erst Gültigkeit und Autorität giebt. Aber dass auch nicht, wie sonst angenommen wird, diese aus der Wahl hervorgegangen *κρεσβύτεροι* völlig identisch waren oder gedacht wurden mit den *ἐπισκόποις* (obgleich diese Titel mehrfach gleichwerthig gebraucht werden, jedoch nicht ohne dass auch umgekehrt der Apostel *πρεσβύτερος* und Christus *ἐπίσκοπος* genannt wird), das geht zum Beispiel ganz entscheidend her-

vor aus I Ep. ad Timoth. V, 17—23, wie auch aus andern Stellen und dem ganzen Context der apostolischen Briefe.[1]) Es war wenigstens in der allgemeinen Gattung ein innerer Unterschied der Art vorhanden; und jedenfalls musste doch die in mancher Hinsicht fast monarchische Gewalt der Apostel einen Nachfolger haben.

Dies nur beiläufig zur Begründung einer angefochtenen Behauptung. Als sich nun die zügellose und abenteuernde Speculation des Christenthums, und die Substanz desselben zu zerstören drohte, da verwies schon Ignatius auf die Autorität der Bischöfe, die in ihrer continuirlichen Succession von den Aposteln her, die Erben und Depositäre der von diesen gepredigten, vom Herrn überkommenen Grundlehre des Evangeliums seien. Diese Lehrtradition war in der That ein Objectives und in der Objectivität Bestimmtes, und somit auch die Autorität, welche sie repräsentirte, keine produktive und heuristische, sondern lediglich eine conservirende, reproductive und applicative. Die Autorität war nicht die immer sprudelnde Quelle, sondern nur der Träger und Führer der an sich bestimmten mündlichen Lehrsubstanz. Diese als durchgehendes Mass geltend zu machen, anzuwenden, sie zu hüten und rein zu erhalten, dass nicht etwa ein menschlicher Zusatz oder neue Erfindung dogmatische Befugniss erhielt oder sonst etwas der in jenen concentrirten fundamentalen christlichen Lehrsubstanz Widersprechendes in das allgemeine Bewusstsein sich insinuire, darin bestand ihre Aufgabe vorzüglich, sowie auch Irenäus[2]) als Aufgabe der Bischöfe vor allem anführt, Apostolorum doctrinam custodire, nächstdem auch den guten Geist in dor Gemeinde zu erhalten und zu be-

---

[1]) Clemens v. Alexandrien, Strom. IV p. 481. Sylburg führt die Climax (προκοπή) a majori ad minus an; ἐπίσκοπος πρεσβύτερος διάκονος. — [2]) Irenaeus adv. haereses IV, 26.

fördern. Wir sehen schon hier, welche Bewandtniss es mit der Unfehlbarkeit der „Kirche“ oder der „Bischöfe“ in der ältesten Kirche hatte, sie war hier keine subjectiv unbegrenzte, sie war eingeschlossen in die Unfehlbarkeit eines bestimmten gegebenen Inhalts, und wenn an diesem nichts geändert, nichts abgenommen noch zugesetzt werden durfte, so waren in diesen Ausschluss ebenso sehr auch die theologischen Privatmeinungen der Bischöfe mit einbegriffen.

Die ältesten Kirchenväter Irenäus, Tertullian, Origenes geben nicht nur die Tradition oder regula fidei, wie Tertullian sie heisst (nach Clemens „Kanon der Wahrheit“, „kirchlicher Kanon“), als eine Summe von Lehrbestimmungen die Summe des Evangeliums und der apostolischen Predigt an, sondern jene drei geben uns auch diese Lehrsumme selbst in ihrem Inhalt und Umfang, und zwar drei unabhängige Zeugen auf solche Weise, dass ihre Angaben nach beiden Dimensionen völlig übereinstimmen und so gut wie nur im Wortlaut verschieden sind [1]). Eine gleiche Uebereinstimmung aber haben dieselben mit dem sogen. Symbolum Apostolicum und dem auf den Synoden zu Nicäa und zu Constantinopel redigirten Symbolum Nicaenum, so dass es scheint, dass anfangs gewisse entscheidende Lehrgrundlagen von den Gemeinden und ihren Vorstehern in Sinn, Gedächtniss und Gewissen getragen wurden, die auch der eine dem andern mitgetheilt, die aber, weil solche Mittheilung durchaus mündlich gewesen, jeder mit seinen eignen Worten wiedergegeben habe, — dass man aber danach auch es nöthig gefunden, diese Lehrpunkte durch feste Formulirung in der Schrift zu fixiren, woraus denn die genannten Symbole entstanden seien. Ueberhaupt

---

[1]) ibid. I 10. Tertullian de veland. virgin. c. 1, adv. Praxeam c. 1, de praescript. haer. c. 13. Origenes in praef. ad opus de principiis.

darf wohl so viel als feststehend angesehn werden, dass die ältere Kirche den Nachdruck auf die Lehre, nicht auf die Person und das Amt legte, und dass ihr zufolge nicht die Lehre durch die amtliche Person sondern das Amt durch die Lehre und der Lehre wegen war. Und selbst ein Kirchenvater des 4. Jahrhunderts Epiphanius[1]) erklärt noch: „dass man, wenn man von der wahren Kirche urtheilen will, man nicht auf die Succession der lebenden Personen, sondern auf jene der Lehre sehen müsse“ — freilich, in seiner ganzen Consequenz genommen, ein etwas gefährlicher und revolutionärer Grundsatz. Die Succession der Personen im Amt war allerdings wesentlich, aber sofern sie als das Medium der Tradition und Conservation der christlichen Grundlehre diente. Wenn aber Tertullian von der regula fidei sagt, sie sei allein sola immobilis (indelebilis) et irreformabilis, so spricht das ebenso sehr für die Stärke seiner Gewissheit, dass jene ein objectiv Bestimmtes sei, als schliesst es von dem die Katholicität des Glaubens Bestimmenden alles im Amt oder ausser dem Amt einzeln oder gemeinsam sonst Gefundene aus.

Nun zeigten sich denn auch weiter bedeutsame Symptome, welche die fortschreitende Dar- und Ausgestaltung zu einer äussern Kirche (ecclesia militans) anzeigten und vermittelten. Justinus, Origenes und Tertullian geben uns bereits die Andeutung von der beginnenden Scheidung der kirchlichen Stände, der Cleriker und Laien, Leviten und Volk. Aber ob diese auch als äussere Institution sich fixirte, so war sie doch keine unbedingte, sachliche, sondern der Sache nach wurde das allgemeine Priesterthum, und

---

[1]) adv. haer. 55. citirt von Baader in dessen „über die Trennbarkeit oder Untrennbarkeit des Papstthums vom Katholicismus.“ Vgl. auch dessen Societätsphilophie von Frz. Hoffmann. II. Aufl.

dass die innere Berechtigung des Christen unter Umständen auch die äussere Consequenz beanspruchen dürfe, in allgemeinen Sachen der Kirche mitzuurtheilen und mitzuhandeln, noch behauptet[1]). Und im Grunde genommen ist dieser Grundsatz einer beständig fortwirkenden und legalen prophetischen Mission dem Bewusstsein der Kirche eigentlich nie abhanden gekommen. Denn aus solchem Bewusstsein erklärt sich allein zur Zeit der grossen Noth die Agitation der Gottesfreunde, wie der Brief Dante's an die Cardinäle Italiens. C. Schmidt erzählt in seinen „Gottesfreunden" und „Nikolaus von Basel", im Jahre 1377 wären Nikolaus von Basel und einer seiner Genossen, beide Laien, nach Rom gereist, und hätten in einer Audienz bei dem Papste Gregor XI diesem die Gebrechen der Kirche und den Zorn Gottes vorgelegt, und ihrem entschiedenen Andringen gegenüber habe endlich sich der Papst gefügt, und sie gebeten, in Rom zu bleiben, damit er ihres Rathes geniessen könne.

So nun bildete sich ferner auch ein Cultus in einem System symbolischer Handlungen von religiösem Sinn und Werthe aus, der Cultus der Kirche des alten Bundes gab hier die Anknüpfungspunkte, welche in höherer Potenz reproducirt werden sollten, und dem Cultus wurden besondre Gebäude errichtet, die durch die Symbolik ihrer Architektur wieder auch eine sinnvolle geweihte Sprache redeten. Ferner auch wurde die kirchliche Geistlichkeit von gewissen widerstreitenden bürgerlichen Pflichten (Municipalämtern, Kriegsdienst) befreit, und erhielt in den kirchlichen Angelegenheiten ihre unabhängige Gerichtsbarkeit, und es war ihr Recht wie ihre Pflicht, die Aufsicht über die öffentlichen Sitten zu führen, wovon selbst die höchste Person

---

[1]) Tertull. de exhort. castit. c. 7.

im Staate nicht ausgenommen war, und sich der Bedrückten, insonderheit der gedrückten Stände und Classen anzunehmen. Eine Pflicht der Advokatur, die leider gegenwärtig ganz ausser Uebung gekommen ist, und die Baader seiner Zeit mit Recht für die Vertretung des Proletariats in den Kammern zurückforderte, welches in der That auch durch den Priester (der eben Priester und nicht Pfaffe ist) besser vertreten wird, als durch Agitatoren und Demagogen.

Während dessen zeigte sich nun aber auch ein entschiedener Drang des laufenden Processes, die kirchliche Organisation monarchisch zu concentriren. Daher hatten sich schon gegen Ende des 4. Jahrhunderts durch Unterordnung der andern Metropolitien fünf Patriarchate ausgebildet; von diesen war gegen Ende des 5. Jahrhunderts nur der Patriarchat von Constantinopel und von Rom bedeutend. Allein der Patriarch von Constantinopel war nur ein Werkzeug in der Hand des Kaisers, dessen erster Hofbeamte. Die freie Kirche repräsentirte der Bischof von Rom. Dieser Kirche und ihrem Bischofssitz war schon von Alters her der Vorrang und eine gewisse Autorität beigelegt worden. Sie hatte diesen Vorrang durch ihre Geschichte, durch ihre Succession, durch ihren Platz im Mittelpunkt der weltbewegenden Kräfte. Durch die Nothwendigkeit der geschichtlichen Bewegung ward der Primat zu dem früher schon hie und da von kirchlichen Autoritäten concedirten Principat, zum Papstthum. Aeussere Umstände trugen auch sonst dazu bei, die Thätigkeit des Bonifazius, die Begünstigungen der Kaiser Theodosius des Grossen und Valentinian's III, der Uebermuth der oströmischen Kaiser, die sich den Titel eines patriarcha universalis anmassten und Mehreres. Die kirchliche Monarchie war ein nothwendiges Produkt des geschichtlichen Processes, ja sie schloss erst den ganzen kirchenbildenden Process völlig ab. So ist sie da, und ich sehe

nicht, welches Unrecht oder welcher Schade dieselbe an sich ist, da einmal das corporative oder das demokratische und republikanische Princip nicht in der Natur und natürlichen Tendenz des Christenthums und der christlichen Kirche einbegriffen ist. Und gesetzt auch es wäre damit so, wie allgemein behauptet wird, und unsere Auslegung wäre falsch, so würde das doch keine Consequenz für „heute" haben können, wo wir nicht eine Gemeinde sondern eine Kirche haben, nenne diese sich katholisch oder evangelisch, d. h. ein Gefäss das reine und unreine Thiere enthält, wo unter der Fluth der Atheisten, Rationalisten und kürzlich Heiden, Gott weiss es wie wenige — Christen sind.

Das Bekenntniss der regula fidei, der in den genannten Symbolis formulirten Fundamentalsätze christlicher Glaubenslehre, wurde, wie Lessing nachweist, noch bis „zu Ende des 7. Jahrhunderts und wohl noch gar später" für die Katholicität des Einzelnen völlig zulänglich gehalten. Bedeutend ist neben einem Canon des dritten constantinopolitanischen Concils ein Ausspruch des Augustin, den wie jenen Lessing anführt. Es heisst hier: Sacramentum Symboli, quod accepistis, memoriaeque mandatum pro vestra salute retinetis, noveritis, hoc esse fidei catholicae fundamentum, super quod aedificium surrexit Eccesiae. Das specielle Füllwerk war der individuellen Forschung freigegegeben. Irenäus, der die Doketen, Marcioniten, Valentinianer rückhaltslos als Häretiker verurtheilt [1]), insofern diese die Grundsubstanz des Glaubens, die regula fidei alterirten, sagt hingegen an einem andern Orte [2]): „Die Lehrer dürfen den Inhalt des Glaubens nicht verändern, aber sie mögen den Sinn der Parabeln aufsuchen, die Anstalten und Ordnungen Gottes in der Menschheit erklären — untersuchen,

---

[1]) adv. haer. IV, 33. — [2]) ibid, I, 10.

warum ein und derselbe Gott einige Dinge vergänglich, andre ewig geschaffen habe — warum Gott mit den Menschen mehrere Bündnisse aufgerichtet habe — warum der Logos Gottes Fleisch wurde und litt, und warum er erst in der letzten Zeit und nicht gleich anfangs erschienen ist — sie mögen erklären, was von dem Ende der Welt und den zukünftigen Dingen gesagt wird.“ Es sollte aber auch diese Ausfüllung in kirchlichen Kreisen nicht der speculativen Phantasie völlig überlassen sein, sondern es waren hier die positiven Weisungen der heil. Schrift angewiesen. Die Kirchenväter, so wie besonders Tertullian, stellen den Häretikern nicht die Schrift, sondern den Inhalt des christlichen Bewusstseins in seiner historischen Continuität als regula fidei entgegen. Denn die Häretiker selbst berufen sich auf die Schrift. Die regula fidei war die Voraussetzung der Christlichkeit überhaupt und somit auch der Auslegung der Schrift als Maass dieser Auslegung. 'Erst durch die Aufnahme der Summe des Evangeliums, d. h. der regula fidei, wurde der Einzelne Christ, und nun erst wurde ihm auch die Schrift bedeutsam und fruchtbar, und redete ihre wahre Sprache. Das Fundament des Glaubens war auch die Schranke nach aussen, gegen die Häretik; in dem auf diesem Fundament von ihm aus gegründeten Kreis, da trat erst die Schrift in Wirksamkeit, da hatte sie ihre eminentissima auctoritas[1]), da fand man in der Schrift auch als Licht- und Richtpunkte ihres Contextes die regula fidei wieder[2]). Und so wird denn verlangt (wie von Irenäus, Clemens u. A.), dass in der Theologie alle Behauptungen durch Beweise aus der Schrift gestützt würden.

Uebrigens noch den Cultus und die kirchliche Ver-

---

[1]) Augustin. de civ. Dei XI, 3. — [2]) Id. de doctrina christ. III, 9. In iis quae aperte in Scripturis posita sunt, inveniuntur omnia, quae continent fidem moresque vivendi.

fassung betreffend beriefen sich die ältern Kirchenväter, wie Tertullian de corona militis im 3. und 4. Capitel, auf die organische Macht der Geschichte, und den ohne Zweifel rationalen Ausgang und Inhalt derselben. Aber sie unterschätzten auch nicht die Macht der ideelosen Willkür und Gewohnheit, wo hier nicht Gedanke und Wort, sondern Praxis und Nachahmung das Medium sind, und gaben daher dieser Tradition gegenüber auch ein unabhängigeres Verhalten frei, nur dass freilich das religiössittliche und christliche Motiv immer das Corrigirende oder Producirende blieb. In dieser Beziehung sagt Tertullian: Quodcunque adversus veritatem sapit, hoc erit haeresis, etiam vetus consuetudo. Schon das Wort „consuetudo" zeigt an, dass hier nur von der „rituellen" etc. Tradition die Rede ist, nicht von der dogmatischen. Als nun hernach die Kirche in dem theologischen Streit selbst Partei ward, und die amtlichen Organe in ihren Versammlungen über loci der Theologie Beschlüsse und Entscheidungen gaben, und die Meinungen irgend eines Theologen oder einer theologischen Partei und Schule sanctionirten, da ward nicht nur die Freiheit der individuellen Forschung ungebührlich eingeschränkt, sondern, indem jene Beschlüsse sich mit einem indelebeln Charakter bekleideten, entstand die Meinung, dass überhaupt Alles und Jedes, worüber nur die Kirche, d. h. die Versammlungen der Bischöfe schlüssig geworden, eben dadurch, durch den Beschluss der Concilien, immobile et irreformabile sei. Und es verlegte sich das Schwergewicht aus den von Amt und Person unabhängigen jene erst fundamentirenden überlieferten Grundartikeln, in das Amt und die Person an und für sich. Es war bisher die Autorität nur eine negative und determinative gewesen, sofern sie abwies das der Tradition oder regula fidei Ungemässe — sie ward jetzt eine produktive. Die Person im Amt war

infallible Quelle der Wahrheit. Diese neue Phase fand ihren formulirten Ausdruck in den Sätzen des Vincenz von Lirinum. So ward denn hier Göttliches und Menschliches vermischt, dieses in jenes eingetragen; es ward vermischt, was erst die Kirche unabhängig von aller Entwicklung in der Zeit fundamentirt, super quod aedificium suum surrexit ecclesia, mit dem, was in der gegründeten und nun in der Zeit fortschreitenden Kirche selbst entwicklungsmässig fortschreitet, und somit immer der Bestimmung und Correktion offen bleiben soll. Macht dieses sich als ein göttliches Absolutes geltend, so schlägt die Herrschaft der Idee um in einen Despotismus menschlicher Subjektivität und Relativität. So kamen die Dinge in Entartung und Verfall, und diese zur Reife, als, nachdem die bischöflichen Autoritäten deprimirt waren, im Papste sich die Infallibilität incrusticirte.[1])

Es kann wohl kein natürlicheres und auch heilsameres Verhältniss gedacht werden, als wo Kirche und Staat Jedes auf ihre Sphäre sich zurückziehen, in dieser Sphäre Jedes seiner besondern Idee folgend sich ausgestaltet, das Eine dem Andern, was von ihm in seine Sphäre fällt, einräumt, und nun beide zu einander in ein Verhältniss freier Gegenseitigkeit treten. Wobei denn der Staat in der Kirche die innersten Wurzeln der religiössittlichen Principien, mit denen er als Recht in der Aeusserlichkeit handelt, verehrt, und den moralischen Einflüssen der Kirche sich offen hält, sowie deren Wirksamkeit garantirt — andrerseits auch die Kirche in dem Staat das unabhängige, von ihr nicht gesetzte Fundament alles Gesellschaftsbestandes achtet,[2]) und durch ihr religiössittliches Gewicht das An-

---

[1]) In diesen Andeutungen glauben wir die Keime einer fruchtbaren Irenik der Confessionen angelegt zu haben.

[2]) Denn Kirche und Staat sind wie die beiden Pole und

sehen der bürgerlichen und gesetzlichen Gewalten gründet und hebt. Zwecke und Mittel sind in Kirche und Staat ebenso verschieden, als sie zu einander Beziehung haben; jene sollen daher nicht los, aber doch frei von einander sein, und jedes erst auf seinem eignen Wege, .dem es ganz folgt, mit dem Andern in Verhältniss treten. Wenn aber das Eine des Andern Territorium und seine natürlichen Mittel usurpirt, so muss sich sofort die jetzt aller Scheu und Schranke bare titanische Selbstsucht der nun in's Unendliche gesteigerten Gewalt bemächtigen, und Staat und Kirche, statt ihren göttlichen Zwecken zu dienen, werden den Interessen macchiavellistischer Politik dienstbar.

Die um das Jahr 845 in die Publicität eintretenden Isidorischen Dekretalen mochten wohl immerhin, gleich den Areopagitischen Schriften, die auch eine Pseudonomie waren, eine an sich unverwerfliche Consequenz der geschichtlichen Bewegung zum Ausdruck bringen — hier die Unabhängigkeit der Kirche vom Staate, die monarchische Concentration der Kirche, und die Unterordnung der Bischöfe als Glieder unter das monarchische Haupt. Der frevelhafte Irrthum, welcher der blos moralischen Autorität der geistlichen Gewalt eine äusserliche politische Consequenz gab, die staatliche Gewalt zum blossen anorganischen Mittel und Instrument degradirte, war in ihnen noch nicht angelegt.

Nach dem Tode Karls des Dicken ward der päbstliche Stuhl ein Werkzeug in den Händen der römischen Adelsfactionen. Nach einander waren es die deutschen Kaiser Otto I. und Heinrich III., die diesem scheusslichen Spiel mit starker Hand ein Ende machten. Ob nun solcher Eingriff auch durch din Situation geboten schien,

Gegensätze, die neben einander aus Einem Princip hervorgehen.

so war doch die schliessliche Folge eine neue Abhängigkeit der Kirche von der weltlichen Macht in dem ganzen Umfang ihres Kreises. Mit der Zeit traten die allgemeinen religiössittlichen Zwecke zurück, und die Interessen einer ehrgeizigen Politik dominirten. Kirchliche Aemter wurden nach Gunst und Angebot vergeben, Unwürdige schlichen sich überall ein, Prunk und Hochmuth und politischer Einfluss wurden gesucht, Ueberfluss und Genuss erstrebt, und während Unwissenheit und Sittenlosigkeit zunahmen, wuchs auch manichäische, arianische, gnostische Ketzerei gewaltig wieder empor. Nun kamen die Zügel des Reichs in die Hand eines übermüthigen, leichtfertigen, sinnlichen Knaben.

Alle diese Umstände vereinigten sich, um eine energische Concentration aller Gewalt der Kirche und des Staates in der Hand eines strengen und religiösen Kirchenhauptes opportun erscheinen zu lassen. Wir müssen diese Momente in Rechnung ziehen, wenn wir die grosse Revolution Gregor's VII., und diesen ausserordentlichen Mann historisch würdigen wollen. Ein Gregor VII. war nicht ein Bonifazius VIII. und Clemens V., aber einem Gregor VII. mussten durch die Logik der moralischen Natur des Menschen ein Bonifazius VIII. und ein Clemens V. nachfolgen.

Die nun publicirte Theorie von dem Verhältniss der Kirchen- zur Staats-Gewalt mochte immerhin ihre subjektive und relative Wahrheit haben, ein Gregor VII. und selbst ein Innocenz III. mochten sich noch mit einigem Recht als Retter der Gesellschaft und somit wohl auch Herren derselben betrachten — aber so nackt ins Allgemeine und Unbedingte gestellt, wurde jene Theorie entschieden falsch und schädlich, ja man könnte sie wohl füglich verbrecherisch und frevelhaft nennen. Es ist eine

so einfache, fast naive Frage, die Gregor in einem seiner Schreiben aufwirft, und doch enthält sie so ungeheuerliche Consequenzen — die Frage: „Wenn der apostolische Stuhl durch göttlich übertragene Gewalt über das Geistliche entscheidendes Gericht führt, warum nicht auch über das Weltliche?“ So schreibt derselbe auch an den König Wilhelm von England die bekannte Fabel von Sonne und Mond, und dass das königliche Amt unter Fürsorge und Anordnung des apostolischen verwaltet werden solle. Von der päpstlichen Autorität, sagt Innocenz III., erhält erst die königliche Gewalt den Glanz ihres Ansehens, wie der Mond sein Licht von der Sonne. [1]) Einzig, indem die päpstliche Würde auf ungebührliche Weise gehoben wurde, konnte sie diesen unendlichen Inhalt entwickeln. Der Pabst war nicht mehr Vicarius Petri, sondern Dei et Christi. „Der Pabst, sagt Innocenz, handelt nicht wie ein blosser Mensch, sondern veri Dei vicem.“ Vor einer solchen überschwänglichen Autorität konnten sich wie die politischen Autoritäten, so und noch weniger die geistlichen nicht behaupten; die Bischöfe waren nicht mehr in organischer Unterordnung stehende, in dieser selbstständige, selbstständig mitwirkende Glieder, sondern Subjekte, Exekutoren, Instrumente. Die gesetzgebende und regierende Gewalt centralisirte sich im Papste; die Concilien wurden Rathsversammlungen, oder der pompöse Apparat zur Verherrlichung des päpstlichen Ansehens. Nicht mehr blos die allgemeinen Angelegenheiten der Kirche wurden vor das Forum des Papstes gezogen; nicht mehr leiteten die Bischöfe die besondern Angelegenheiten ihrer Kreise selbstständig, indem sie zugleich der Assistenz ihrer

[1]) Es war dagegen die Ansicht der Apostel und überhaupt der ältern Kirchenlehrer (vgl. Origenes contra Celsum übersetzt von Mosheim VIII, 10, 1), dass die Könige und im Besondern der Kaiser ihr Amt von Gott und göttlicher Autorisation unabhängig und unmittelbar haben.

Kreissynoden sich bedienten; die lebendige Gliederung der Kirche, der alten Reichsverfassung im Geist verwandt, ward beseitigt, an deren Statt trat unbedingte Centralisation.[1]) Die Ueberhäufung der päpstlichen Befugnisse erforderte eine complicirte Beamtenmaschine, die nun unter dem Titel „Römische Curie“ sich an die Stelle der ehrwürdigen „Römischen Kirche“ setzte. Eben diese Complication aber machte es auch dem Bestes wollenden unmöglich, das Gute zu thun, weil sowohl die Kenntniss der Verhältnisse wie die Entscheidung des Willens in der Reihe der Instanzen, die sie durchschritten, nothwendig verändert und entstellt werden mussten. Und es geschah wohl, dass der, den seine Adulatoren, die Rechtslehrer von Bologna, die entarteten Bettelmönche, die Schultheologen als Herrn der Welt priesen, ein Werkzeug in den Händen ehrgeiziger und habsüchtiger Curialen wurde. So schlimm wurden die Sachen, dass auch ein Bonaventura keinen Anstand nahm, die römische Kirche jene Hure der Apokalypse zu schelten, die Fürsten und Völker mit dem Wein ihrer Hurerei trunken mache.

Eine alte Chronik des Mittelalters sagt: Ad imperatorem totius orbis spectat patrocinium, und eine Urkunde jener Zeit: Imperator est animata lex in terra. Es war also die grosse Idee der kaiserlichen Universalmonarchie nicht die Abstraktion einiger Ideologen, sondern ein allgemeines Bewusstsein, ein Zeitgedanke. So führt auch Leo in seiner „Geschichte von Italien“ an, dass dem ersten Kaiser Karl dem Grossen gegenüber die Könige von Asturien

---

[1]) „Betrachte, sagt Bernhard in dem Buch de consideratione ad Eugenium Papam, dass die römische Kirche die Mutter der Kirchen, nicht ihre Herrin, und du nicht Herr der Bischöfe, sondern Einer von ihnen bist, auch ein Bruder derer, die Gott lieben, und der erste, die ihn fürchten.“

sich Lehensleute, die Könige von Irland Knechte geheissen; und nach Raumer in der „Geschichte der Hohenstaufen“ erkannte noch in spätern Tagen Heinrich II. von England den Principat der kaiserlichen Würde an. Sowie in dem nächsten und unmittelbaren Bezirk des kaiserlichen Monarchen, dem deutsch-italienischen Reiche, die Sache nicht so gehalten wurde, dass alle besondern Kreise und Systeme ihre Angelegenheiten in der höchsten Gewalt schlechthin centralisirten, sondern so dass sie in ihrer Besonderheit sich in sich selbst completirten, in eignen Mittelpunkten ihre speciellen Angelegenheiten leiteten, nur das Gemeinsame und Allgemeine oder dieses Berührende dem höchsten Herrn unterlegten — auf ähnliche, doch entferntere Weise sollten sich die auswärtigen Fürsten und Fürstenthümer zu Kaiser und Reich verhalten. Es hatte ursprünglich die Idee des Kaiserthums gar wenig gemein mit einer Despotie und Gewaltherrschaft, und überhaupt lag eine Centralisation ursprünglich gar nicht im Geist des Mittelalters. Das Regiment wurde als ein Regiment des Gesetzes angesehen, und man fand die Natur des Gesetzes darin, dass es Rechte, Freiheiten und Gewalten ebenso gründete und garantirte als einhegte und mit einander begrenzte — nicht aber darin, sie sei es schrankenlos loszubinden, sei es sie selbst in Band und Fessel umzuwandeln. Es ist jedoch nicht zu verkennen, dass namentlich im Zeitalter der Hohenstaufen sich dem Kaiserthum die verderbliche Tendenz neutralisirender Gewaltherrschaft insinuirte. Damit entwickelte sich auch ganz natürlich eine Gegenspannung der untergeordneten Machtgebiete der Fürsten und Städte, die nun ihrerseits bestrebt waren, die kaiserliche Macht zu deprimiren und sich souverain zu zu machen. Ihr natürlicher Bundesgenosse wurde der Pabst, der sich nun auch stetig bemüht zeigt, die Uebermacht

des Kaisers durch die revolutionären Gegenkräfte zu paralysiren. Zweien so mächtigen und wirksamen Potenzen konnte das Kaiserthum nicht widerstehen, viel weniger seine Absichten über den blossen Conatus und einige mehr oder minder eindringliche Anläufe hinausführen; es unterlag ebenso sehr durch eigenes als fremdes Verschulden.

So weit sehen wir schon, wie zu jener Zeit der Zustand der Gesellschaft ein völlig revolutionärer geworden war. Es war der böse Geist einer zügellosen Selbst-, Macht- und Erwerbsucht, der sich ihrer Elemente bemächtigte und sie entzweite. Hier wollte Jedes unbeschränkt sein, sofort auch das Andre sich dienstbar machen. Das organische Verhältniss löste sich, es inducirte sich dem Körper der Gesellschaft ein äusserliches physikalisches Verhältniss. Denn im Geiste sind die sittlichen Principien, was in der Natur die Principien der lebendigen Organisation. Von ihnen fielen die Gemüther ab, und indem sie sich dem Hunger ihrer ungöttlichen Natürlichkeit übergaben, sank die Gesellschaft in den Zustand einer innerlich widerstrebenden Mischung und Composition herab.

Den genialen und genial strebenden, aber im Streben sich überschlagenden Hohenstaufen folgten die Habsburger, welche durch die Enge ihrer Naturanlage, durch die praktische Nüchternheit und die mitunter auch unpraktische Nutzberechnung, die sie beherrschte, die grossen Ziele ganz aus den Augen setzten, dem Nutzen die Idee opferten, und lediglich der Sorge der innern Haushaltung, mit oder ohne diese aber der Sorge für ihre dynastischen und Familien-Interessen oblagen. Es hiess dem Kaiserthum den Vegetationspunkt abbrechen, wenn ein Kaiser in Italien Parteien, Tyrannen, Eroberer und Päpste sich und das Volk zerfleischen lassend, rerum relinquens habenas, wie Rudolf I., von dem Papst (Gre-

gor IX.) durch eine beispiellose Demüthigung seine Anerkennung erkaufte, und der Habsucht von dessen Nachfolger Hoheits- und Besitzrechte in italienischen Landen abtrat, um sich dafür für vorliegende Gelegenheiten dessen Geneigtheit zu gewinnen, eine Politik des Schachers auf Profit ohne Grundsätze und Idee. Durch List und Gewalt hatte sich Bonifaz VIII. von der untersten Staffel zum Herrn der Welt aufgeschwungen. Er war ein Mensch nach dem Urtheil von Zeitgenossen fastuosus et arrogans ac omnium contemtivus. Der grosse heilige Ernst eines Gregor und Innocenz schlug in ihm um in tyrannischen Uebermuth, Willkür und unleidliche Anmassung. In der beühmten Bulle Unam sanctam vom November d. J. 1302 thut er kund, dass das Schwert in der Hand der Könige und Krieger zu Befehl und nach Zulassung der Priester sei; die weltliche Macht werde von der geistlichen eingesetzt, und verfalle, wenn sie fehle (ratione peccati), ihrem Urtheile, während diese nur Gott verantwortlich sei. Sein Uebermuth wurde im Streit mit dem nicht minder rücksichtslosen Philipp dem Schönen — sein Sturz, wie denn bekanntlich überall die *ὕβρις*, die den Tyrannen macht, auch eben ihn schliesslich stürzt;[1]) und der Rückschlag erfolgte schliesslich noch in einer beispiellosen Erniedrigung des Papstthums und der Kirche, in der babylonischen Gefangenschaft zu Avignon. Hier erstand Clemens V. il pastor senza legge, gegen seinen Zwingherrn schmeichlerisch, heuchlerisch, hinterlistig — gegen andere Fürsten, und im Be-

---

[1]) Oedip. Rex. v. 872 ff.:
ὕβρις φυτεύει τύραννον·
ὕβρις εἰ πολλῶν ὑπερπλησθῇ μάταν,
ἃ μὴ ἐπίκαιρα μηδὲ συμφέροντα
ἀκροτάταν εἰςαναβᾶσ'
ἄκραν ἄποτμον ὤρουσεν εἰς ἀνάγκαν.

sondern gegen den edlen Kaiser Heinrich VII. in demselben Masse anmassend und brutal.

Das Princip des germanischen Adels war die persönliche Tüchtigkeit. Als untergeordnetes Element trat auch die materielle Fähigkeit, der Grundbesitz hinzu. Die Tüchtigkeit (virtus) adelte, und ihr gesellten sich ganz natürlich höhere Macht (Besitz) wie höheres Recht[1]) hinzu. Daher ergänzte sich auch der Adel beständig aus den untern Rangclassen bis in die Ministerialen und eigenen Leute herab. Das zweite bestimmende Moment war die organische Continuiät der einzelnen Tüchtigkeit, in der Geschichte des Geschlechts; die einzelne Tüchtigkeit nur als Element der Totalität einer organischen Zeitreihe begriffen, wirkte nicht nur mit der verfliessenden Gegenwart, sondern auch mit dem Gewicht der Vergangenheit, mit der Macht der Tradition.[2]) Die Souveränetät wurde nicht für über Alles zu wünschen angesehen. Die Freiheit wahrte sich auch im Dienst, indem sie den Dienst zum Vertrag machte. Daher adelte die Treue im Dienst; selbst der Dienst adelte, indem die Hoheit des Herrn auf den in Freiheit Dienenden und eben damit wahrhaft organisch Verbundenen überfloss. Diese innere persönliche Wurzelung verrottete mit der Zeit; die Momente wurden zu blos äusserlichen deprimirt — die materielle Fähigkeit, die Vergangenheit des Geschlechts traten nicht in und mit der persönlichen

---

[1]) Das schloss die Gleichheit vor dem Gesetze aus. Grundsatz war jener Satz der Aristotelischen „Politik", den Tancred in der Gerusalemme liberata canto V so formulirt:

non dee chi regna
Nel castigo con tutti esser eguale:
Vario é l'estesso error ne' gradivari,
E sol l'egualità giusta é co pari.

[2]) Eod. loco heisst es von Rinaldo:

. . Qual per se stesso onor gli si convegna
E per la stirpe sua chiara e regale,
E per Guelfo suo zio . . .

Tüchtigkeit, sondern blos für sich an ihre Statt ein. Nur auf Grund dieser äusserlichen Momente nahm der Adel seine höhern Rechte in Anspruch, verwandelte die innere Berechtigung in hohle Gewalt und Zwang, deprimirte die andern Stände zu blossen Subjekten, und wirkte in übermüthiger Gewaltthätigkeit und Bedrückung.

Zugleich erhob sich gegen den Adel die Bürgerschaft der Städte, der Städteadel. Ein neues Princip der Nobilität trat auf die Bühne mit der aufblühenden Industrie. Der Bürger trat hier aus seinem engen genügsamen Bezirk heraus und ergriff und schuf sich die Mittel schrankenlosen Erwerbs. Hier adelte die materielle Arbeit, der Handel, die Spekulation, vor allem der Erwerb. An die Stelle der Tüchtigkeit und Mannhaftigkeit trat die Virtuosität im Verkehr der materiellen Güter; an die Stelle des festen Capitals, des Grundbesitzes, das flüssige Tauschmittel, das Geld. Geld ist Grösse und Macht; ihm steht keine Schranke; für Geld lässt sich alles eintauschen, Personen und Sachen. So bildete sich das Patriciat, wie in Rom der Ritterstand. Die durch Handel und Speculation reich gewordenen Kaufleute legten ihre Gelder in Grundbesitz an und boten dem Adel ein Paroli. Aber in ihren Händen war der Grundbesitz theilbar und beweglich; er war nicht Ein Ganzes in sich und mit dem Herrn oder dem Geschlecht, sondern nur ein Objekt, ein Tauschobjekt. Diese Beweglichkeit gewährte ihm einen Vorzug der Wirkungsfähigkeit vor dem todten adligen Grundbesitz. So nahm nun schliesslich der Adel, der sich ja auch nur noch auf äusserliche Momente stützte, nicht mehr die erste Stelle ein, er musste sie theilen mit dem neuen Geldadel. Die Dinge verliefen wie im alten Hellas, wo Solon sich nicht anders zu helfen wusste, als indem er den Geburtsadel mit dem Geldadel verschmolz, und die Theilnahme an den Staats-

geschäften von dem Census abhängig machte. Ja auch den Adel zog nun der Zauber schrankenlosen Erwerbs und des allmächtigen Erwerbsmittels, des Geldes, an. Er zog sich in die Städte, und betheiligte sich an industriellen Unternehmungen. Er gab sich selbst auf, und er musste es, da er innerlich sich nicht mehr gebunden fühlte, weil er selbst sich losgebunden hatte. Schranken, Formen zu beseitigen, die keine inneren Wurzeln und kein Leben haben, ist des politischen Heilkünstlers Recht und Gesetz; aber es sollte nicht vergessen werden, auch für eine innere gesunde Regeneration zu sorgen, die sich ihre Formen wieder schaffe. Die moderne Gesetzgebung hat es nur verstanden aufzulösen, zu negiren. Sie hat Schranken gebrochen, aber nicht bedacht, dass die Schranke auch Leben in sich haben kann, und alsdann die Selbstgestaltung und Selbstdetermination desselben ist, und dass sie, wenn sie ihr Leben verloren hat, und wenn sie dann nachher gebrochen wird, nur den Egalitätsbrei der im Drucke der Schwere gebundenen Massen zurücklässt.

Das Patriciat nahm nun in den Städten die Regierung in Anspruch. Es schloss sich zugleich als Stand der Vornehmen von seiner Wurzel, dem Volke ab, und wirkte schliesslich ebenfalls mit anmassendem Uebermuthe auf dieses zurück. Der Neid der Geringeren gegen die Bevorzugten, der immer da allgemein wird, wo das sittliche und organische Verhältniss aufgehoben wird, und das Recht des Vorzugs nur noch ein Moment äusserlicher zufälliger Macht ist, schwoll an; der Demos erhob sich, der Handwerkerstand, durch Bünde mit ausgedehnten Vorrechten sich stärkend und gestärkt, begann seinen Kampf gegen das Patriciat und den Adel, und war siegreich. Aus dem Demos aber schossen wie Pilze die Demagogen hervor, und es war der alte schon in Hellas und Rom probirte

Gang, der Gang von der Aristokratie zur Oligarchie oder Argyrokratie, von dieser zur Demokratie, von der Demokratie zur Tyrannis. So in Italien.

Ghibellinen und Guelfen, Parteinamen, deren Ursprung jener Zeit selbst völlig unbekannt oder nebelhaft war, der nächsten Bedeutung nach Kaiserliche und Nationale, wurden schliesslich nur Titel, unter denen sich die allgemeinen socialen Parteigegensätze des Adels und der Optimaten, beider und des Demos, oft nur der Zank der um die Demagogie oder die Tyrannis streitenden Parteien und Parteiführer theils vorbereitete, theils verbarg. Das allein in allen Fällen Gemeinsame war Herrschsucht und Habsucht, von Natur unbegrenzbar und unersättlich. Der Demos trug auch hier schliesslich den Sieg davon. Wer kennt nicht die schrecklichen ordinamenti della giustizia des Giano della Bella in Florenz? Und wie man heutzutage in einem von der „Presse" längst verhöhnten Brauch noch unwürdige Adelige in den Bürgerstand „degradirt", so war man hingegen damals in Pistoja so weit vorgeschritten, dass man Bürgerliche zur Strafe in die Adelsliste eintrug. Allein dem Element, das zunächst gekämpft und gesiegt hatte, war Tüchtigkeit und der Wille, durch Ordnung die Freiheit zu gründen, nicht durchaus fremd; es war die Mittelklasse, der zünftige Handwerkerstand. Jedoch die Freiheit, die er schuf, und die Losbindung alter Ordnung, die durch ihn geschah, kam auch dem gemeinen, nicht zünftigen Volk, dem Proletariat, dem Demos in genauem Sinne, zu Nutz, und entfesselte es. Dieses Elements bemächtigte sich der entartete Adel, der die Demagogie und Tyrannis suchte. Aus dem Adel gingen vorzugsweise die Demagogen und Tyrannen hervor, wie ein Corso Donati in Florenz. Da verbündete sich der zünftige Handwerkerstand wieder mit den Optimaten, aber es war

zu spät, die Dinge waren nicht mehr zu heilen, und auf jeden Fall entspannen sich endlos an einander gereihte blutige Parteikämpfe, ein Schwanken und Wogen im Streit, ohne dass die ersehnte Ruhe erreicht ward.

Florenz war der Mittelpunkt der demokratischen, in dem grossen Ganzen das einzelne Ganze, in diesem seine Theile atomisirenden Bestrebungen. Freiheit und Gleichheit nach innen, Unabhängigkeit, Souveränetät nach aussen, (die aber sofort wie in Athen in Unterdrückung anderer umschlug) war hier die Losung. Noch zu Anfang des 13. Jahrhunderts werden die treuen, soliden, schlichten Sitten gerühmt. Durch den aufkeimenden Grosshandel mehrte sich der Reichthum, mit ihm die Ueppigkeit des Lebens, mit ihm die Genusssucht, endlich die schrankenlose, unersättliche Gewinnsucht. Die immer heftiger entbrennende Parteiwuth, die aufkeimende Demokratie bewog zahlreiche alte edle Geschlechter zur Auswanderung; dafür strömten von aussen und vom Lande herein ein Schwarm von Abenteurern, Glücksrittern, jene Hefe der verschiedenen Stände, die mit dem von der Natur angewiesenen Kreise nicht zufrieden, sich von aller organischen Solidarität gelöst hatten, und auszogen in der Welt ihr Glück zu machen, die bekannten Vertreter der vagabondirenden Intelligenz, die von allen Voraussetzungen der Sittlichkeit wie der Sitte gelöst — so wie die Geier dem Aas folgen, so die in Auflösung befindlichen politischen und socialen Verhältnisse aufsuchen, wo pfiffige Täuschung, oder imponirende Rücksichtslosigkeit immer Trumf haben, — und gaben, sei es dem unruhig wogenden Meer des Pöbels, sei es vor allem der Demagogie erst ihre Würze. Diese Tendenzen des Glücksritterthums bemächtigten sich nun mehr und mehr der ganzen bürgerlichen Bevölkerung. Nachdem der Stolz der zum Mittelpunkt des Grosshandels und des Geldhandels erhobenen Stadt

sich aufbäumend gegen die fremde Obmacht die kaiserlichen Statthalter verjagt, und die Republik souverain gemacht hatte, kehrte sich das siegreiche Princip, herausgefordert durch den Uebermuth der Junker, gegen die todten Reste der aristokratischen Verfassungsformen, und es gelang ihm, die aristokratische Republik in eine völlig demokratische umzuwandeln. Bevor dieses Ziel erreicht wurde, durchlief die Stadt in einem Zeitraum von zwei bis drei Jahrzehnten einen rastlosen Wechsel der Verfassungformen und öffentlichen Ordnungen, ohne doch am erreichten Ziele nun die erwünschte Stetigkeit zu gewinnen. Denn nun erst schlug das Parteiwesen in volle Wucherblüthe aus. Nicht nur, dass Stände und Klassen und die politischen Parteien der Kaiserlichen und der Patrioten sich gegenüber standen, auch der Privathass bildete Partei, und indem Jeder zu Grösse, Macht und Einfluss kommen wollte, war der Eine dem Andern im Wege und wurde sein Feind. Dadurch vollendete sich die sociale Corruption. Es ging anderswo in Italien wenig anders. Ueberall politischer und privater Hass, mit allen den wilden Vorgängen, die er im Gefolge zu haben pflegt. Ueberall zeigte sich die Emancipation von den Voraussetzungen der Sittlichkeit und Sitte, und die rückhaltslose Herrschaft der Sucht, zu Grösse, Reichthum und Macht zu kommen. Alles war dem Gelde zugänglich; Käuflichkeit und Bestechlichkeit waren allgemein. Und nicht nur persönlicher Dienst, auch der Rechtsspruch liess sich erkaufen, zu eigner Straflosigkeit, zum Untergang der Feinde. Von Lucca ging der Spruch, dass man da um Geld aus Ja ein Nein mache.[1]) Die gemeinste Niederträchtigkeit, wie Kuppelei, Schmeichelei schienen der herrschenden Leidenschaft nicht

---

[1]) vgl. Inferno XXI, 37 ff. — [2]) ib. XVIII, 55—64, 121 ff.

zu schlecht[1]) Wie die Ehre löschte sie auch die Treue aus. Es war kein Band zu heilig mehr, der Verrath frass in allen Lagern, opferte der Leidenschaft Vaterland und Freunde.[2]) Trug, Tücke und Hinterlist waren die gemeinen Mittel der öffentlichen und privaten Politik. Diese übten Päbste, Priester, Fürsten, Republiken, Parteien und Parteimänner. Der Parteihader, die neuen Ideen, die egoistischen Interessen lösten alle Bande der Pietät, der Verwandtschaft, der Freundschaft. Es war ein allgemeiner Krieg Aller gegen Alle. Ein Krieg nicht nur in Worten, in Verleumdung, Beschimpfung, Verdächtigung, wie in heutigen zahmen Zeiten, sondern ein Krieg in blutigen Thaten, ein Krieg auf das Messer. Selbst Verwandten-, Vater-, Brudermord waren keine Seltenheit mehr.[3]) So entartet waren alle Stände, im Besondern der Adel, dass der schamloseste Wucher von den edelsten Familien getrieben ward. Ein solcher adliger Wucherer, der Florentiner Giovanni Bujamonte hatte europäischen Ruf.[4]) Die Dynasten waren nur um ihre Dynastie besorgt, und trugen für diesen Zweck kein Bedenken, der schlechten Sache die weitgehendsten Concessionen zu machen, und Ehre und Ansehen ihres Vaterlandes preiszugeben.[5])

Mit dem Reichthum wuchs auch die Ueppigkeit, und die wuchernde Sinnlichkeit entledigte sich aller sittlichen Rücksichten. Fremde Unsitte, fremde Leichtfertigkeit und die Sophistik der Genusssucht drang ein, im Besondern aus Frankreich. Die französischen Troubadours hatten es verstanden, in ihren Liedern und Romanen die sinnlichen Beziehungen der Geschlechter mit einem idealen Glanze zu umgeben. Es ward die sinnliche Liebe, deren Preis sie sangen, jener Sirene vergleichbar, die Dante im Pur-

---

[1]) ib. XVIII, 55—64, 121 ff. — [2]) ib. XXXII. — [3]) vgl. id. loc. und XXVI. — [4]) ib. XVII. 61 ff. — [5]) ib. XXXVIII.

gatorio gezeigt ward, der verführerischen Schönheit, deren Bauch, den eigentlichen Mephistophelischen Kern der Sache bezeichnend, als der Engel ihr das täuschende Gewand abriss, sich im Stank der Verwesung zeigte. Diese gemeine sinnliche Liebe in dem romantischen Putz, den ihr die Dichtung lieh, sollte ihr Recht über alle bürgerlichen Pflichten und sittlichen organischen Rechte erheben. Die alten Germanen, das lebendig frische Pfropfreis und Ferment, das der Geist der Geschichte allen Völkern der Mitte, des Südens und Westens Europa's einpflanzte, verehrten im Weibe ein Heiliges, Ahnungsvolles, Prophetisches und die gegenwärtige Gottheit, wie Tacitus sich ausdrückt. Das Ritterthum verschmolz die Liebe mit der Religion. Eine solche ritterliche Minne finden wir wieder in der Liebe Dante's zu Beatrix. Keine sinnliche Lust sollte sich in diese Gefühle hineinmischen. Das reine ideale Bild der Geliebten umwob den Sinn des Verehrers läuternd, heiligend, zu allem Edlen begeisternd. So konnte auch die Verheirathete noch fortwirken; sie mochte auch das sittliche Ideal eines Andern sein, ohne im Mindesten ihre Pflichten als Gattin zu verletzen — ja konnte sie als solches Ideal doch nur in dieser Ferne wirken; denn mit dem Gürtel, mit dem Schleier reisst der schöne „Glaube" entzwei. Das ward nun anders. Das Verhältniss ward in die Sinnlichkeit herabgezogen. Hurerei und Ehebruch verloren in den Augen der Zeitgenossen ihre Schändlichkeit. Zu Dante's Zeit ward in Frankreich der von Mehreren bearbeitete „Roman von der Rose" vollendet. Die Rose ist der Minnesold, der geschlechtliche Genuss. Durch abstruse Allegorien schleppt sich die Geschichte zum obscönen Schluss. Da war auch der berühmte „Amadis von Gallien", der von Spanien hinüberkam; schon hier leben die Ritter mit ihren Damen vor der Verehlichung in engster Vertraulichkeit.

Besonders aber waren von Einfluss auf Vorstellungen und Leidenschaften die Romanzenkreise von „Tristan und Isolde“, von „Lancelot am See“, die der Troubadour Chrestien von Trois bearbeitet hatte. In beiden waren es verheirathete Frauen, die von Fremden geliebt wurden, und der Liebe Sold gewährten. Die französische Literatur war schon bald in Italien eingedrungen und mit Vorzug gehegt. Von da drangen diese fressenden Gifte zunächst in die vornehme Gesellschaft ein. Es galt der Grundsatz, dass es „gentile“ sei, sich der Schönheit und Liebe, wie und wo es sei, gefangen zu geben.[1])

Ein hohes lustiges Leben war besonders in Florenz. Schöne Frauen, Dichtkunst, Musik und Gesang, dazu Schauspieler, Gaukler, Gastmahle, Festaufzüge, Witz und Glanz der Conversation waren die Elemente der feineren Geselligkeit. Anderswo war niedere Schwelgerei und Schmarotzerthum,[2]) masslose Vergeudung, und dem entgegen auch schmutziger Geiz.[3]) Unter glänzendster Schale fand sich häufig die greulichste Bestialität. Selbst wirkliche Patrioten, Ehrenmänner waren ausserdem mit unnatürlichen geschlechtlichen Lastern, wie nur entartetste Phantasie ersinnen mochte, beschmutzt, nicht minder auch hervorragende und angesehene Gelehrte.[4]) Dabei waren Viele auch mit den religiösen Grundlagen aller Sittlichkeit und Sitte völlig zerfallen — sie waren Gottesleugner und Leugner der Unsterblichkeit, unter ihnen Fürsten, Vornehme, selbst Glieder der höhern Geistlichkeit, wie der Cardinal Octavio degli Ubaldini[5]). Und auch unter diesen waren Ehrenmänner und Patrioten. Welch' eine Tiefe des tragischen Schmerzes

---

[1]) vgl. Inferno, V, 100 f. — [2]) vgl. purg. II, 90 ff. XXIII, 115 fl. inferno VI, 53. — [3]) ibid. VII, 46 ff. — [4]) vgl. ib. XV nam. v. 118 und die Erklärer. XVI, 38. 41. 44. — [5]) ib. X.

liegt daher in den Worten, die Dante im sechsten Gesang des Inferno mit Farinata wechselt:

> E gli altri, ch'a ben far poser gl'ingegni,
> Dimmi ove sono —

und die Antwort darauf:

> li son tra l'anime più nere.

Das alte Buch „von den neun Felsen", das sich in der Sammlung der Schriften Suso's findet, giebt ein allmeines, bei der Naivität und Demüthigkeit seines Stils um so grelleres Gemälde des Zeitalters. „Die Päbste und Cardinäle sind mit Geiz und Hoffart verblendet, dass sie ihre Verwandten zu grossen Ehren bringen; die Cardinäle stellen danach, ob ein Papst stürbe, dass sie zu Hand Papst würden." „Wenn ein Bisthum erledigt wird, wie unrechtfertiglich danach geworben wird, das weiss Gott wohl." „Stirbt im Kloster ein Haupt, so sind gleich zwei da, die sich um die Nachfolge streiten." Hoffart, Kleiderputz, Ueppigkeit sind in den Klöstern zu Hause. Die Prediger und Beichtiger suchen sich angenehm zu machen und schmeicheln den Begierden. Die Weltgeistlichen sinnen nur auf grosse Einkünfte und suchen zu glänzen mit ihrer Gelehrsamkeit und Kunst. Die Adligen sind übermüthig und gewaltthätig, und bedrücken ihre Untergebenen und reissen deren Erwerb an sich. In ihren Sitten sind sie leichtfertig, unehrbar, unverschämt, wie auch in ihren Kleidermoden. „In den Bürgern und Kaufleuten in den Städten ist der greulichste Geiz aufgestanden; und diese Geizigkeit kommt aus einem so hoffärtigen Grund, dass je Einer über den Andern kommen will. Früher liessen sie sich begnügen mit kleinem Gut, und machten nicht Theurung mit Korn und Wein. Aber nun will Jeder dem Andern gleich werden, und über die andern und seine Vorfahren kommen mit seinem Gute." „Siehe von den Handwerkern, wie voll Geiz

sie sind, und wie sie sich denen gleichen, sofern sie mögen, unter denen sie von Gottes Ordnung sein sollten." Auch die Bauern sind „schalkhaft und bösartig." Die Weiber führen schamlose Kleidermoden, Frechheit in Haltung und Geberden; sie legen es in Tracht und Betragen nur darauf an, die Begierden zu reizen.

Ein dem Kreis, aus dem dieses Buch hervorging, angehöriger Mystiker Ruesbroek eifert ebenso gegen den Geiz, der sich namentlich des Klerus bemächtigt habe. „Diese scheussliche Pest hat sich weit verbreitet, und alle Orden und Priester angesteckt. Daher kommts, dass wenn Einer vier bis fünf kirchliche Benefizien hat, er doch noch mehr begehrt." Jeder, meint er, soll nur das Seinige thun; Jeder könne redlich sein Brod verdienen. Aber jetzt ist überall Geiz, Lüge, Trug und List. „Die Päbste, die Bischöfe, die Fürsten und Prälaten beugen ihre Kniee dem zeitlichen Gute." „Christus und die Apostel waren arm an irdischen Gütern, aber reich an himmlischen. Bei den heutigen Prälaten ist es fast umgekehrt. Christus hat befohlen, dass seine Gnaden den Gläubigen umsonst gegeben werden sollen. Aber die Nachfolger des Judas, welche heutzutage die Kirche regieren, sind geizig, neidisch, zähe."[1])

Von diesem Bilde weicht das von Dante entworfene in keinem Zuge ab. Wegen des Geizes habe man die heil. Schrift und die Väter verlassen, und lege sich nur auf die Dekretalien.[2]) Dadurch werden die Guten niedergetreten, und die Bösen, denen jedes Mittel recht ist, kommen obenauf.[3]) Das Cardinallaster der Päbste und der Curie ist die Simonie, überhaupt das Dienstbarmachen der kirchlichen Mittel unter selbstsüchtige und

---

[1]) Engelhardt, Richard v. St. Viktor und Ruesbroek S. 326—331. — [2]) parad. IX, 127 ff. — [3]) inf. XIX, 104 f.

dynastische Interessen, das Verwalten und Regieren nach Gunst und Profit.[1]) Auch tadelt er den hoffärtigen Prunk am päbstlichen Hofe.[2]) Dieser wird von der niedern Geistlichkeit und den Klösterlichen fortgesetzt und nachgeahmt. Die Abteien sind Räuberhöhlen geworden; das Ueberflüssige am Klostergut, das den Armen zukäme, wird für die Ueppigkeit der Mönche und ihrer Nepoten verwandt.[3]) Dagegen konnte die Thätigkeit der Bettelorden in ihrer ersten jungfräulichen Zeit immerhin als bedeutsame Reaktion angesehen werden. Aber auch sie vermochten dem allgemeinen Verderbniss nicht zu widerstehen.[4])

Werfen wir nun noch einen Blick auf den Zustand der Wissenschaften, im Besondern auf den Charakter des philosophischen und theologischen Studiums jener Epoche.

Die Mittelpunkte der wissenschaftlichen Bestrebungen formirten sich schon im elften Jahrhundert in den Universitäten. Hier wurde im Besondern Paris der Mittelpunkt der scholastischen Philosophie und Theologie. Was da getrieben wurde, war ein bedeutungsloses, unfruchtbares Spiel mit leeren Begriffsformeln und Abstraktionen des Verstandes, ein Combiniren und Dividiren abgezogener Allgemeinheiten. Diese göttliche Kunst, die Dialektik, wie sie in missbräuchlicher Uebertragung jenes von Plato gepriesenen Weges der Erhebung zu den reinsten Höhen des Lebens genannt wurde, gab die Ausgangs- und Wurzelpunkte und die Bildungstendenzen des ganzen philosophischen und theologischen Gebäudes. Da florirte die Disputirkunst, das Wortgefecht, das wie die Methode, die es anwandte, immer gleichgültig um das Wesen und die Sache sich umdrehend, ohne sie je zu treffen, mit subjectiven

---

[1]) ib. c. XIX. — [2]) par. XXI, 130 f. — [3]) XXII, 67 ff. — [4]) XI, 124 ff.

Wahrscheinlichkeiten und Scheinbarkeiten abstrakter Verstandsbegriffe sich hin und her trieb. Ihm mochte sich auch das Heiligste nicht entziehen. Was ein rechter Doktor sein wollte, liess ankündigen, dass er zu einer gewissen Stunde bereit sei, de quolibet zu disputiren. 1220 ward gestritten de qualitate et certitudine propositionis: Deus est. Es bildete sich so die Idee einer Wissenschaft, die unabhängig von der göttlichen Offenbarung sowohl objectiv ausser dem Menschen in dem Glaubensschatz der Kirche, als subjectiv im Menschen ihn erleuchtend — rein von der endlichen Natur des Menschen aus durch die Formeln des auf diese Endlichkeit isolirten Verstandes die Wahrheit und sei es selbst in ihren höchsten Enwicklungen bemeistern könne. Schon Abälard wirft den Dialektikern vor, dass sie nur das als wahr annähmen, was sie durch die Sinne und den Verstand (a priori) einsehen könnten; dass ihnen nichts zu hoch sei, es zu bestreiten oder zu vertheidigen, und sie selbst die höchsten Geheimnisse des Christenthums in ihr unwürdiges Spiel erniedrigten.[1])

Allein er selbst hielt sich von diesen Fehlern so wenig frei, dass er vielmehr als Repräsentant dieser Fehlrichtung angesehen werden darf. Der Radicalfehler lag eben darin, dass jene Dialektiker nicht ein höheres Organ im Menschen anerkennen wollten, als den Verstand, oder diesen mit jenem nicht in Solidarität setzten — ein Organ, in dem Subjekt und Objekt zusammenfallen, oder vielmehr in dem das unendliche Subjekt concentrisch ist mit jener Einheit von Subjekt und Objekt, mit dem Unendlichen, das dem Subjekt sich selbst erklärt und das Objekt, und es überall in innerliche organische und

---

[1]) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. I. bes. S. 218 f.

wesentliche oder sachliche Beziehungen setzt. Von der endlichen Form aus, die ein blosses Mittel der Erkenntniss ist, von der Form des Gedankens aus, die sich erst wahrhaft organisirt, wenn der Gedanke sich substanziirt hat, sich organisirt aus der recipirten Substanz des Gedankens, gedachten sie den unendlichen Inhalt zu bemeistern, zu produciren, von aussen ihm gleichsam beizukommen und sein Innerstes zu entschleiern. Es war immer wieder der alte und sich auch durch die neuere Philosophie seit Cartesius wiederholende Versuch, in die Sache einzudringen, nicht durch eine Concentricität mit ihr, sondern a priori von aussen durch die Mittel des endlichen Verstandes, durch die logische Abstraktion.[1])

Die Reaktion konnte nicht ausbleiben. Innerliche Gemüther von tieferem Bedürfen mussten in diesem Umtreiben in leeren Schalen innerer Entleerung und Verödung inne werden; ja sie mochten wohl dieses Treiben empfinden als vermessenes schuldiges Unterfangen.[2]) Sie gingen daher leicht über ins Extrem, indem sie alles wissenschaftliche Streben verwerfend, durch ein strenges, lediglich den praktischen Aufgaben zugewandtes Ascetenleben sich zu reinigen bemüht waren. Unter diesen wird uns Otto von Cambray genannt, und viele andre neben ihm.[3]) Eine Ueberwindung der scholastischen Einseitigkeit aber ward auf dem Wege einer Vermittlung von Hugo von St. Viktor unter-

[1]) Schon in meinen „Ideen zu einer philosophischen Wissenschaft des Geistes und der Natur" im Jahre 1864 war es mein Bemühn, den Grund des heutigen Verfalls der Philosophie in der Unfruchtbarkeit des ihre moderne Epoche bezeichnenden Scholasticismus aufzuweisen. — [2]) Wir haben hier die Bildung desselben Gegensatzes von Wissenschaft und Religiosität, der sich auch in unsern Tagen wiederholt. Nur wo in einer Zeit der Scholasticismus Begriff der Wissenschaftlichkeit ist, bildet sich dieser Gegensatz. Im Platonismus ist derselbe in seiner höhern Einheit aufgehoben. — [3]) Liebner, Hugo von St. Viktor und seine Zeit. S. 8 ff.

nommen. In seinen dogmatischen Werken werden die scholastischen Terminationen von lebendiger, geistvoller Frömmigkeit durchdrungen und erfüllt, und deren innere Dürftigkeit einigermassen ergänzt; während in den der praktischen Religiosität gewidmeten Schriften die Mystik unvermischt zu Tage tritt, ohne jedoch als ein eigenthümliches Princip, wie sie ist, auch von sich aus zu einer eigenthümlichen Entwicklung des wissenschaftlichen Systems zu gelangen. Der Scholasticismus ist einmal der Typus der Wissenschaftlichkeit jener Epoche, sowie in unserer Zeit jenen Vertretern des Sentiments und des feinen Raisonnements, deren Jakobi (und Schleiermacher) Einer war, die Deduktion a priori, und wo daher die Frömmigkeit Wissenschaftlichkeit anstrebt, gelangt sie nicht von sich aus dahin, sondern durch eine Vermittlung und Mischung, oder sie führt auch getrennte Conti, und lässt Scholastik und Mystik parallel neben nebeneinander herlaufen. Das Letzte z. B. findet in einer auffälligen Weise in den Schriften Richards von St. Viktor statt. Dieser, Mystiker von Geblüt, ist doch in dem Buch de Trinitate completer Scholastiker. Doch mag vielleicht dieses Buch einer frühern unreifen Lebensepoche dieses Theologen angehören. Hugo spricht seinen Gegensatz gegen die verstockten Dialektiker unter anderm darin aus, dass er unter diejenigen Sachen, die keinen (wahren) wissenschaftlichen Werth haben, rechnet „die Schriften derjenigen, die wir jetzt Philosophen nennen, die es in der Art haben, einen kurzen Inhalt durch einen ungeheuren Wortschwall auszudehnen, eine klare Sache durch geschraubte und gekünstelte Rede zu verdunkeln, oder auch die verschiedensten Gegenstände zu einem bunten Gemisch zu compiliren.“[1]) Ent-

[1]) bei Liebner S. 117.

schieden spricht sich Richard in einer schon in meiner ersten Studie citirten Stelle[1]) über und gegen die scholastische Bewegung aus. Diese Stelle lautet in ihrem ganzen Umfang: „Auch in unsern Zeiten haben sich gewisse Pseudophilosophen erhoben (insurrexerunt), Lügenfabrikanten, bemüht Neues zu erfinden, um sich einen Namen zu machen. Nach ihrem Sinne ihren Vorurtheilen folgend, meinten sie sich eine Burg der Weisheit machen zu können, und sich in ihren Erfindungen ergehend, brachten sie neue Meinungen auf, glaubend, dass mit ihnen die Weisheit geboren werde und sterbe. Und siehe, thöricht sind geworden die Grossen dieser Welt, daher weil Gott die Weisheit dieser Welt thöricht gemacht hat. Denn so sehr ist jene vereitelt worden, dass Unzählige ihrer Bekenner täglich ihre Verspötter werden, und aus Vertheidigern Angreifende, indem sie bekennen, nichts zu wissen, als Christum und diesen gekreuzigt. Und siehe, wie viele, die früher arbeiteten in der Werkstatt des Aristoteles, lernen jetzt arbeiten in der Werkstatt des Heilandes." Den gleichen Gegensatz hat auch Bernhard von Clairvaux im Auge, wenn er in einer Predigt[2]) sagt: „Die Apostel sind unsre Lehrer, sie sind von dem Lehrer Aller in den Wegen des Lebens vollkommen unterrichtet. Und was lehren uns die Apostel? Nicht den Plato zu lesen und den Spitzfindigkeiten des Aristoteles nachzugrübeln, nicht ohne Aufhören zu lernen, und endlich doch nicht zu richtiger Erkenntniss der Wahrheit zu gelangen; sie lernen vielmehr zu leben. Und das ist etwas Grosses, ja das Grösste." Man sieht hier dem einseitigen, abstrakten Theoretisiren das ebenso einseitige praktische religiössittliche Streben sich entgegen-

---

[1]) de contempl. II, 2. — [2]) I. Sermo infest. SS. Apost. Petri et Pauli.

stellen. Jedoch dieser Gegensatz ist nur scheinbar einseitig. Denn die höchsten Wurzeln dieser Praxis, subjektiv und objektiv zugleich, waren auch die produktiven sowohl wie im Gedanken zu Ideen sich ausprägenden Principien einer eigenthümlichen Wissenschaft, die zwar bei Bernhard nicht über einzelne Andeutungen hinausging, anderswo aber in Männern wie Ekhard und früher bereits in Scotus Erigena zu schönster Blüthe sich entfaltete. Daher können wir auch im Grunde genommen jene Combination von Scholastik und Mystik, wie sie von Hugo von St. Viktor und später von Bonaventura (wiewohl hier schon in reiferer Gestalt) vollzogen wurde, viel weniger aber den von der Mystik nur dünngefärbten Scholasticismus des Aquinaten für eine angemessene Methode christlicher Spekulation und Theologie ansehn. Das scholastische Princip ist nicht ein relativ wahres, oder nur in der Uebertreibung sich verfälschendes, sondern es ist an sich radikal falsch. Und wo der Mysticismus daher in voller Energie hervorbricht, da nehmen wir auch somit nicht ein Suchen zu vermitteln, sondern entweder einen entschiedenen Gegensatz, oder wo die innere Befreiung von den Meinungen der Zeit sich noch nicht völlig vollzogen hat, einen unvermittelten Parallelismus wahr. Solchem Parallelismus ist auch die göttliche Comödie nicht ganz fremd.

Es ist bekannt, dass die älteste christliche Philosophie, die Philosophie der Kirchenväter nur eine Reproduktion des Platonismus war. Jene den christlichen Originalien näher stehenden Männer fühlten lebhaft die intime Verwandtschaft des Platonismus mit dem Christenthum, und wie in einiger Beziehung der Platonismus das in abstracto sei, was das Christenthum in concreto ist. Von den Nachfolgern des Plato zeigen sich Plotin und Porphyr auf

Augustin, Philo[1]) auf Origenes von entscheidendem Einfluss. Augustin, wo er im achten Buche seines „Gottesstaats“ die Grundsätze des Platonismus erörtert, thut dies in einer Art, dass in ihnen die allein wahren Principien der Speculation wie der Religiosität anerkannt werden. Dabei auch war die Haltung jener ältesten christlichen Philosophen dem Aristotelismus gegenüber durchweg eine feindselige, ganz ebenso wie im Grunde diejenige der ältern Neuplatoniker, besonders Plotin's. Clemens deutet an, dass was wahr sei im aristotelischen System, ein Plagiat aus dem platonischen sei. Origenes stellt Aristoteles mit Epikur auf eine Linie, nennt ihn einen Abtrünnigen, einen Pseudophilosophen; er findet es unbillig, dass man die Betrügereien der Sophisten, und die Irrthümer der Epikuräer und Aristoteliker der Philosophie selber zur Last legen wolle[2]). Man kann diesen Einfluss des Platonismus selbst noch über das Gebiet der speculativen Theologie hinaus in die christliche und kirchliche Sitte hinab verfolgen. Denn die ganze mönchische Ascetik ist ganz augenscheinlich das Gewächs eines platonisirten Christenthums, und der ursprünglichen Idee desselben in dieser scharfen Bedeutung fremd. Denn diese Ascetik ist nur erklärbar aus einem abstrakten Standpunkt, der nur schlechterdings negirt, während der concrete Standpunkt des Christenthums immer Affirmation und Negation in einander hat, und die Negation in der Affirmation immer zu deren concretem Organ aufhebt.

Den Rang eines Kirchenvaters bekleidete im Mittelalter auch der angebliche Areopagit, der sich ebenso wie Boethius an den Neuplatoniker Proklos anschloss.

---

[1]) Origenes contra Celsum. IV, 6, 4 u. a. St. — [2]) ibid. I, 4, 1. II, 2, 5. 3, 1. 5, 2. III, 10, 21.

Darauf legte Scotus Erigena das vollständige philosophische System eines christlichen Platonismus aus. Durch Augustin den Areopagiten und Scotus (der seit dem elften Jahrhundert fleissig wieder gelesen wurde) führten sich die Grundtypen des Platonismus so wurzelhaft tief in das Bewusstsein des Mittelalters ein, dass aus ihnen die mystische Schule des Mittelalters herauswuchs, und dass selbst Diejenigen, welche für die Meister des von Aristoteles inspirirten Scholasticismus angesehn wurden, sich von der tiefen Implication in dieselben nicht völlig entbinden konnten. Es ist der Zusammenhang der Ideen in der Geschichte der Wissenschaft und Cultur bisher allzusehr vernachlässigt, oder nur einseitig genommen, oder ganz äusserlich gefasst worden. Unsre Bücher der Geschichte der Philosophie sind nicht viel mehr, als Register und Repertorien, und ihre Schuld ist es ganz allein, dass die alte Fabel von der philosophischen Sprachverwirrung noch immer wiedergekäuet wird. Und jene Leute, welche die öffentliche Meinung über eine wissenschaftliche Leistung bestimmen, sind zwar sehr eilig, zu lobpreisen, was etwa Neues sich in ihrem Sinne gebrauchen lässt, aber ebenso unwillig das als eine Leistung anzuerkennen, was nicht höflicher Weise mit ihren Wegen sich in Verbindung setzt. So entsteht die Schwierigkeit, grosse Reformen in die allgemeine Geltung einzuführen.

Die ganze Gültigkeit des Aristotelismus in der katholischen Kirche ist nur eine zufällige, eine allein durch Umstände und Opportunität gewordene. Zu verschiedenen Zeiten wurde aristotelische Methode und Wissenschaft auf den Schauplatz der kirchlichen Wissenschaft geführt, und zeigte in der Wiederholung ihres Erscheinens sich immer reicher eigenthümlicher bestimmt. Bei der Veräusserlichung, der das Bewusstsein in fortschreitendem Masse unterlag, bei der Entfremdung von den eigentlichen lebendigen Quellen der

Theologie, dazu bei der völligen Unbekanntschaft mit den Originalschriften Plato's und der Platoniker, die somit als Gegengewicht in keiner Weise zur Geltung kamen, musste dieser complicirte und den Schein völliger Exaktheit bietende Apparat nothwendig bedeutend imponiren. So ward der Aristotelismus eine Macht der Zeit. Hier musste sich nothwendig für die kirchlichen Kreise die Forderung ergeben, das deutlich und unverkennbar Heidnische und dem Christenthum Feindliche zu entfernen, und überhaupt das die Zeit beherrschende Princip und seinen Zusammenhang — mit dem kirchlichen und religiösen Standpunkt zu vermitteln. So entstanden die kirchlich-scholastischen Systeme, so namentlich das System des Thomas von Aquino. Neue Gestalten haben inzwischen sich eingestellt, die eine neue kirchliche Wissenschaft verlangen würden. Allein die Leiter der Kirche stellen noch immer die alte verbrauchte rostiggewordene Waffenrüstung ins Feld, ein Unternehmen, das mit dem des bekannten „letzten Romantikers" (Don Quixote) scheinbar viele Aehnlichkeit hat.

Vor den Arabischen und Jüdischen Philosophen war bereits Aristoteles allgemein als Meister derer die da wissen in Achtung und Gebrauch, und zwar in solchem Masse, dass sich die Systeme jener Philosophen fast nur wie Auslegungen und Ausführungen zu dem Aristotelischen verhielten. Im Abendlande war man bisher nur sehr fragmentarisch mit der aristotelischen Philosophie bekannt gewesen. Besonders der Betriebsamkeit des Hohenstaufen Friedrichs II, eines ganz modernen Charakters, war es zuzuschreiben, dass nun die von den Arabern entlehnten aristotelischen Originalschriften in ihrer ganzen Integrität übersetzt, und so bekannt gemacht wurden; aus diesem neuen Element erwuchs nun eine neue Gährung. In neuer Fülle und Energie erhob sich wieder jenes einmal bereits be-

siegte Streben, durch die endliche Verstandesform das Unendliche zu meistern, oder doch im Endlichen ein unabhängiges, unbedingtes und genugsames Wissen herzustellen. Von solchen neu sich gebärenden Irrthümern geben die Verbote und Verdammnisse Zeugniss, die im dreizehnten Jahrhundert zu verschiedenen Zeiten von Synoden, Päbsten und Prälaten gegen die aristotelisch-arabische Philosophie erlassen worden sind. Es war nun da in vieler Hinsicht eine rettende That, als Thomas von Aquino die Principien der Aristotelischen Philosophie und den Apparat ihrer grossen Kunst in den Dienst der Kirche und der kirchlichchristlichen Gläubigkeit nahm, und zerstörende Fermente zu stützenden Fundamenten umzuarbeiten suchte. Thomas von Aquino war im Ganzen auch noch ein genialer Kopf, der Geist und religiöses Leben in die scholastischen Formen zu giessen verstand; und seinem Rivalen dem Duns Scotus möchte ebenfalls der wissenschaftliche und religiöse Ernst nicht abgesprochen werden können. Aber in den Nachfolgern, unter dem nun entbrennenden Streit des Realismus und Nominalismus hob sich in der Scholastik der ihr allerdings angeborene Formalismus in einer solchen einseitigen Weise hervor, dass nicht nur das religiöse Interesse, sondern auch das wissenschaftliche an der Sache sich völlig vor dem Interesse an der Form und vor abstrusen haarspaltenden Grübeleien verlor, und an die Stelle methodischer Gründlichkeit ein unentwirrbares Netz leerer Sophistereien trat. Und da stellte sich denn die Mystik entschieden in Opposition[1]).

Dieser Gegensatz war im Grunde genommen nun nicht der Gegensatz zwischen abstraktem Theoretisiren und prakti-

---

[1]) Vgl. Stöckl, Gesch. d. Phil. des MA. II S. 952 ff. bes. S. 971. — Schmidt, Joh. Tauler S. 91.

schem Leben nach innen und aussen. Es war vielmehr der Gegensatz des blos logisch Formalen, das von sich aus den Inhalt produciren will, und des concreten Inhalts, der sich auch seine Form aus sich selber zeugt, — der Gegensatz der Excentricität des Verstandes und der Concentricität der Vernunft, die sich dann auch wohl mittelst der verständigen Reflexion begrifflich gestalten und objektiv fixiren mochte — der Gegensatz von dem Wesen und Wirken in und mit der abstrakten Endlichkeit, und jenem Stand des arbeitenden Bewusstseins, wo es als Organ im Unendlichen, in der wesentlichen Wahrheit, sich weiss und führt — der Gegensatz des Aristotelismus und des Platonismus. Ein ganzer Standpunkt stellte sich da dem andern entgegen, jeder entwickelte und hatte in seiner Art seine Theorie und seine Praxis. In der aristotelischen Scholastik aber waren diese beiden von einander getrennt, nur äusserlich aufeinander bezogen, theilweise selbst einander ausschliessend — in der platonischen Mystik waren sie im höchsten Sinne genommen eins, Erkenntniss und Liebe einander bedingend, einander ergänzend, in der höchsten Aktualität des Lebens in einander gebunden und einander durchdringend, Töne Eines Akkords. Denn es ward hier unter Praxis nicht ein äusserliches Werk oder Wirken verstanden, sondern das innre wesentliche Werk, der innre Process der Gesinnung oder des Bewusstseins, aus dem dann wie aus einer Natur, die Früchte zeugt, auf nothwendige und geniale Weise alle äussre tugendhafte und fromme Wirksamkeit hervorgeht. Sowie Plotin sagt, dass die Seele zum Absoluten aufsteigend, als mit Ihm angefüllt schwanger wird, und Schönheit, Gerechtigkeit und Tugend gebäre[1]). Und Tauler erläutert uns in der „Nachfolge Christi" das wesentliche Werk, wo

---

[1]) enn. VI, 9, 5; s. die ganze prächtige Deklamation.

der Mensch keinen Willen (keine Absicht) mehr zum Bösen noch zum Guten (dieses und überhaupt nichts ausser sich als Zwecke in Absicht, wie die Sterne Dante's im Purgatorio oben am Himmel, im irdischen Paradies Quellen-Geister Nymphen auf der Erde sind) habe, von gar keinem Warum wisse, sondern nur einfach und schlechtweg aus seiner innern göttlichen Bestimmung wirke[1]). Und in der That, ich kann es nicht unterlassen, hier anzumerken — sowie auch die Natur nicht nach und zu Zwecken wirkt, sondern aus der ihr und ihrem Wirken immanenten Idee, so ist es eben auch der höchste und wahre Begriff der Ethik, dass der Geist ein solches ethisches Genie und seine sittliche Wirksamkeit eine geniale werde. Dazu ist nach der Vorstellung der Mystiker das gemeine aktive und ascetische Leben nur die Vorbereitung, theils das Böse tödtend, theils das Gute einübend[2]). Denn jede Meisterschaft verlangt Schule und Einübung. Derselbe Tauler präcisirt übrigens sehr scharf und concret die Opposition, indem er in der 114. Predigt sagt: „Die Meister in Paris lesen mit Fleiss die grossen Bücher und kehren die Blätter um, aber diese Menschen lesen das wahre lebendige Buch, darin es Alles lebt."

Die Zustände des Bewusstseins nun, wie sie die Mystik in den Explosionsmomenten ihrer Lebensarbeit entwickelte, waren wesentlich Zustände einer somnambulen Ekstase. Der Mystiker und „Gottesfreund" Rulmann Merswin erzählt in seinem von C. Schmidt herausgegebenen Traktat „die

---

[1]) Uebers. von Casseder I § 7. § 34. II § 19. § 52. Davon sagen die Mystiker, dass dann alle Werke in Einem Werk gewirkt würden. Dieses Werk ist, wenn Gott in der Seele seinen Sohn gebärt, d. h. wenn die Seele nur ein innrer Lebenstheil im göttlichen Bewusstsein ist. Dahin zielt Alles. I § 89. II § 16. — [2]) ibid. I § 7. Der Mystiker muss sich in allen Tugenden „so ausgewirkt haben, dass ihm das Bild der Tugenden entschwunden ist."

vier Jahre des anfangenden Lebens": „Und da ich also einfältiglich in diesem Gedanken und diesem Willen in den Garten gegangen war, da geschah es, dass ein gar geschwindes jähes klares Licht kam und umfing mich, und ward genommen und ward geführet, über der Erden schwebend den Garten um und um, und war mir auch in diesem selben Umführen, wie wenn gar ausser Massen süsse Worte zu mir gesprochen würden: aber was das Licht war und das Umführen und die süssen Worte, das weiss ich nicht, Gott weiss es wohl (— sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit, II ep. ad Cor. XII, 2), sintemal es über aller sinnlichen Vernunft ist." Es findet sich also auch hier jene Beflügelung des Körpers durch die freiwerdende Psyche, jene Suspension der Schwere, die für die religiöse Ekstase wie für die — sagen wir kurz — antireligiöse („dämonische Besessenheit") signifikante Charakterzüge sind, so dass uns über die Natur dieser Zustände gar kein Zweifel gelassen ist[1]). Es soll jedoch nicht verkannt werden, dass die in den unsern Krankheitsbeobachtungen vorliegenden Fällen dieser Art durchweg herrschenden pathologischen und organischen Momente hier ganz zurücktraten, eben sowie auch hier die Zustände keine gewaltsam, wie die der Indischen Büsser[2]), oder künstlich, wie in den griechischen Mysterien[3]), gemachten waren; denn absichtslos ergab sich hier die Ekstase und war nur der unwillkürliche Ueberschwang, den die Concentration der innern Betrachtung auf ihrer höchsten Höhe

---

[1]) Vgl. m. Ideen zu einer philosophischen Wissenschaft. S. 284 f. Ennemoser, der Magnet. in s. Verh. z. Natur und Religion. S. 373 ff. Perty, die mystischen Erscheinungen. S. 299 ff. und S. 705 ff. — [2]) Vgl. Windischmann, die Philosophie im Fortgang der Weltgesch. S. 574. — [3]) Es ist das der Schrecken, das Entsetzen, das der Einweihung in die grossen Mysterien vorherging. Proclus in Plat. theol. *και ὥσπερ ἐν ταῖς αγιοτάταις τελεταῖς πρὸ τῶν μυστικῶν θεαμάτων ἔκπληξις τῶν μυουμένων.*

nahm. Eine andre Illustration finden wir in „Suso's Leben"[1]: „Da ward seine Seele, heisst es, verzückt in dem Leibe oder aus dem Leibe; da sah er und hörte, was allen Zungen unaussprechlich ist. Er war formlos und weislos und hatte doch aller Form und Weise freudenreiche Lust in sich, das Herz war gierig und doch gesattet; ihm war Wünschen gestillet und Begehren entgangen. Er that nur ein Starren in den glanzreichen Widerglast, in dem er gewann sein selbst und aller Dinge ein Vergessen. Dieser überschwänglichliche Zug währte wohl eine Stunde oder eine halbe: ob die Seele in dem Leibe blieb, oder von dem Leibe geschieden war, das wusste er nicht. Da er wieder zu sich selber kam, da war ihm als einem Menschen, der von einer andern Welt ist kommen. Dem Leib geschah so wehe von dem kurzen Augenblick, dass er nicht wähnte, dass einem Menschen in so kurzer Frist so wehe mochte geschehen. Er kam wieder in etwas mit einem grundlosen Seufzer, und der Leib sank nieder zur Erde wie eines Menschen, dem von Ohnmacht gebrechen will." Auch der heil. Bernhard spricht von jenem Moment, „wenn die Seele ganz berauscht in göttlicher Liebe, ihrer selbst vergessen und wie ein zerbrochenes Gefäss sich selber geworden, ganz übergeht in Gott", und preist den selig und heilig, der „schon im Fleische dahin wenn auch nur in einem Augenblick entrückt worden"[2]). Wie bereits angedeutet, und auch schon anderswo belegt, darf man jedoch diese Phänomene nicht für ein besonderes Eigenthum christlicher Mystik ansehen. Es ist eine allgemeine Rede, dass die griechischen Mysterien aus Egypten ihren Ursprung

---

[1]) Ausg. v. Diepenbrock cap. 3. Auch spätere Schriftsteller erwähnen noch diese Zustände als das Höchste z. B. Cardanus de subtilitate XXI; Reuchlin de arte cabbalistica lib. I init.; J. B. v. Helmont Aurora tr. IV, 17. 44. — [2]) de diligendo deo c. 10. 27.

genommen hätten. Wenn man die Verheissungen und Gebete des „Todtenbuchs" von dem Zustand der Seelen nach dem Tode liest, wie das: „Lass mich zu dir treten, mein Fürst, reinige meine Hände von Vergehungen. Du vereinigst dich mit mir, du erleuchtest die, welche mit dir vereinigt sind" oder: „Lass mich treten zu dir, vereinige mich mit dir, dass ich schaue dein Sonnenlicht, o König des Weltalls"[1]) — und vergleicht damit die düstern Bilder vom Hades, vom Schattenreiche, wie den gemeinen Glauben z. B. die Odyssee wiederspiegelt, so begreift man, was es sagen will, wenn von den Mysterien behauptet wurde, dass sie von der Furcht des Todes befreiten. Denn schon in diesem Leben, in hac vita, hat die Einweihung den Einblick in die selige Befreiung des Jenseits und die Vereinigung mit der Gottheit[2]). Ja es war sogar diese Explosion der Psyche den Alten die höchste Höhe und innerste Mitte der Philosophie. Wie Plutarch sagt[3]): „Die Erkenntniss des geistigen lautern und heiligen Wesens lässt gleich einem durch die Seele hindurchfahrenden Blitzstrahl nur eine einzige Berührung und einen einzigen Anblick zu. Deshalb nennen auch Plato und Aristoteles diesen Theil der Philosophie den beschaulichen, weil die, welche mittelst der Vernunft an diesen eingebildeten, vermischten und mannichfachen Dingen vorbeigehn, zu jenem Ersten, Einfachen und Immateriellen eilen, und indem sie zu dessen reiner Wahrheit gelangen, glauben sie das Ziel der Philosophie erreicht zu haben." „Wer wird Erbe werden, fragt Philo[4]). Nicht der im Zwange des Körpers bleibt, sondern der gelöst ist und befreit von diesen Banden, und ausser dem

---

[1]) Uhlemann, Handb. der egypt. Alterthumsk. IV p. 139. 143. — [2]) St. Croix, Versuch üb. d. Mysterien übs. von C. G. Lenz S. 221. 222. Plutarch. de facie in orbe lunae c. 28. — [3]) Plutarch. de Isid. et Osirid. c. 78. — [4]) quis rer. div. haer. c. 14.

Lager herausgegangen, und so zu sagen sich selbst verlassen hat. Kommt dich ein Verlangen an, die himmlischen Güter zu erben, so verlasse nicht nur den Leib, die Wahrnehmung, die Reflexion, sondern auch dich selber und ekstasire dich aus dir ganz trunken und verzückt in die Gottheit in einer prophetischen Begeisterung." „Wie man Gott schaue", fragt Maximus von Tyrus[1]), und antwortet: „Es geschehe, wenn man die Ohren schliesse, die Augen und alle übrigen Sinne von ihren Gegenständen abwende, irdische Bewegungen aus dem Gemüthe tilge, und wahre Erkenntniss und starkes Begehren zu Führern nehme." Eine solche Bindung der äussern Sinne geschieht in den Zuständen des Somnambulismus; die Anstrengung des Willens kann sie nicht vollbringen, nur vorbereiten[2]). Es ist aber in dieser Ekstase der vorchristlichen Mystik unverkennbar die Absichtlichkeit, die sich ganz natürlich auch mit Gewaltsamkeit mehr oder weniger verbindet. Die christliche Mystik dagegen betont die Gelassenheit, die gelassene Ergebung, indem sie durchaus die Entrückung (raptus) zu einem Akt der göttlichen Gnade macht[3]). In diesem Sinne nennt Bernhard das excessibus evolare ein inopinatum, das Einem ganz unversehens und unabsichtlich geschieht[4]).

Ihre Anfänge nahm diese christliche Mystik von den Kirchenvätern, im Besondern von Augustin, hernach vom Areopagiten. Auch Augustin charakterisirt die mystische Ekstase in ihrer ganzen signifikanten Eigenthümlichkeit: „In einer unkörperlichen Natur, sagt er, sind die

---

[1]) dissert. I. — [2]) Der gemeine Verstand sieht in der Forderung des Platonismus, die Seele von den Sinnen und dem Sinnlichen zurückzuziehen, nur die abstrahirende Anstrengung des Gelehrten und Grüblers, der sich in einen Gegenstand zu vertiefen sucht. Es handelt sich aber hier um physiologische Vorgänge. — [3]) Vgl. m. Dante Aligh. u. d. g. K. S. 31. Engelhardt, Richard und Ruesbroek S. 186. — [4]) de consider. V, 2.

intelligibeln Dinge den Wahrnehmungen des Geistes (mens) ebenso gegenwärtig, wie die körperlichen Dinge den Sinnen. Dahin durch Schärfe des Geistes zu gelangen, ist Wenigen gegeben[1]); und auch wenn man hingelangt, so weit es möglich ist, so ist da doch kein Verharren, sondern wie durch eine Reflexion wird man zurückgeworfen, und so wird von Unvergänglichem eine vergänglich flüchtige Wahrnehmung"[2]). Aber schon bei Clemens von Alexandrien finden wir in dem, was er über den „Gnostiker" sagt, bedeutsame Züge, und so denn auch bei andern[3]).

Es handelte sich in der Mystik auch um ein unbedingtes Wissen, aber die Unbedingtheit war nicht die des Subjekts, dieses war vielmehr ein und zwar innerlich organisch durchaus bedingtes, sie war im Inhalt des Erkennens. Wiederum handelte es sich hier auch um eine Erkenntniss der Principien, ja des Absoluten selbst, aber um eine Erkenntniss in dem Absoluten, daher auch durch das Absolute d. h. durch innre Selbstoffenbarung des Absoluten in dem endlichen Geist, in dem Organe des Unendlichen, das dieser hat, der mens, *νοῦς*, intellectus. Die Mystik hat in der That durchaus philosophische Individualität, und brachte so auch diese durch Verarbeitung in dem Begriff

---

[1]) Ueberall wird auch in der divina commedia das Seltene und Unerhörte hervorgehoben, dass Einer noch in diesem Fleische die Hölle durchwandre und in die göttlichen Kräfte hineingerückt werde. Es ist der Sinn und Geist der Mysterien, wenn Virgil Aeneis VI, 127 ff. sagt:

Noctes atque dies patet atri janua Ditis;
Sed revocare gradum superasque evadere ad auras
Hoc opus, hic labor est: pauci, quos aequus amavit
Jupiter aut ardens evexit ad aethera virtus,
Dis geniti potuere . . .

Ein solcher Auserwählter war Orpheus — eine bedeutsame Figur in der Geschichte der Mysterien, St. Croix S. 222. — [2]) de trin. XII, 14. — [3]) Vgl. m. Dante Alighieri S. 13. Die citirte Stelle aus Clemens findet sich ed. Sylburg p. 469. Sonst s. noch Strom. IV, p. 391.

zur mehr oder minder prägnanten Erscheinung. Die Mystik repräsentirt in der Geschichte der Philosophie das eigentliche geniale Element; sie tritt in der That in die geschichtliche Entwicklung ein, und ist in Wahrheit das Salz derselben.

Es verheisst die Mystik eine wesenhafte und lebendige, insofern der sinnlichen durchaus analoge, durch die natürliche Evidenz und innre Nothwendigkeit ihres Inhalts sie aber unendlich übersteigende Erkenntniss Gottes und aller Wahrheit. Aber sie macht die Bedingung moralischer Reinigung des Herzens von allen Begierden, Leidenschaften und selbstsüchtigen Antrieben; es ist ihr Grundsatz, dass nur denen, die reinen Herzens sind, sich die Wahrheit in lebendiger Erkenntniss gebe — Grundsatz nicht nur der christlichen, sondern auch der vorchristlichen platonischen Mystik.[1]) Dass das Ideale, das concret Allgemeine der Idee das wahrhaft Reale sei, und das Original sowol und der Grund, wie die wirkende Ursache seines Brechungsbildes in der sinnlichen Wirklichkeit, dass es diese seine Wirkung transcendire, dass es, wenn zwar als eines Realen einer Sinnen-Erkenntniss, aber einer transcendirenden Erkenntniss[2]) bedürfe, um jene Wahrheit in ihr selber zu erfassen, war gemeinsame Voraussetzung. Die ganze mystische Anweisung und Verheissung gibt Hugo von St. Viktor in seinem Buche de sacramentis[3]). „Die Seele, sagt er, so lange sie in Sünden sei, sei gleichsam in Finsterniss und Unordnung. Vor allem müsse es in ihr Licht werden, dass sie sich selbst und das Elend und die Schmach ihrer Unordnung erkenne, und das Licht von der Finsterniss, das Gute vom Bösen scheiden lerne. Dar-

---

[1]) Siehe Porphyrius, Sententiae in intelligib. duc. § 34. Proclus in Plat. theolog. II, 4. Jamblich. adhort. ad philos. c. 13. — [2]) Ekhart, Predigt 85: „Soll das sein, dass die Creatur Gott empfange, so muss das von Noth sein dass sie aus ihr selber gerückt werde.“ — [3]) I, 1, 12.

auf müsse sie auch solcher Erkenntniss gemäss ihr ganzes Wesen reinigen und ordnen. Die Ungereinigte sei nicht würdig, das Licht zu schauen, und das Licht, das die Sünder zur Gerechtigkeit erleuchte, gehe dem Licht voraus, das den Gerechten zur Seligkeit erleuchtet, wie das Gesetz der Gnade, der Mond der Sonne. Dann fällt eine Hülle nach der andern, bis im emporgereckten Geist und nach dem Obern gerichteten Verlangen den Betrachtenden das Licht der höchsten Wahrheit umstrahlt, und er nicht mehr durch einen Spiegel in einem Räthsel, sondern in sich selbst wie sie ist, die Wahrheit lebendig erkennt." Eben dies ist auch der Stufengang der göttlichen Komödie. Wir haben hier die Hölle, welche die Unterscheidung des Bösen vom Guten, die Erkenntniss des Bösen in seiner nackten Scheusslichkeit lehrt, — das Fegefeuer, in dem die Erleuchtung zur Gerechtigkeit, zur Reinigung und Erneuerung waltet[1]), das Feuer, von dem es heisst, XXVII, 21:

Qui puoter esser tormento, ma non morte —

entgegengesetzt dem eterno fuoco v. 127 welches tödtet, oder die Gerechtigkeit in der Gnade im Gegensatz der Gerechtigkeit ohne Gnade — endlich das Paradies, die Erleuchtung zur Seligkeit, in der Erfüllung der Anschauung und der Liebe mit der absoluten Wahrheit und dem absoluten Gut.

Was noch das Verhältniss dieser Mystiker zur sichtbaren Kirche und ihren Ordnungen betrifft, so sind sie alle darin einig, dass jene Gottes Ordnungen seien[2]). Aber sie

---

[1]) Lucia trägt im Traumschlaf Dante an die Pforte des Purgatorio, es ist eine Traumhandlung, eine Vision und ein Vorgang im somnambulen Schlaf. — [2]) So auch die Gottesfreunde. Schmidt in seiner ersten Studie über diese bet. „Joh. Tauler" 1841 stellt sie noch in Verbindung mit den

haben ihnen für sich keinen eignen Werth, sondern Bedeutung nur als erziehende Anleitung und als Medium der innern Kräfte. „Siehe du bist in der Kirche, sagt Hugo[1]), die gleichsam das Vorzimmer ist, wo du zur Hochzeit vorbereitet wirst; der Himmel aber ist das Schlafgemach, wo die Hochzeit gefeiert werden soll." „Viele guten Menschen, sagt Meister Ekhart[2]), werden von den sieben Sakramenten gehindert. Sacrament bedeutet Bezeichnung, und darum wer allein mit Lust in der Bezeichnung bleibet, der kommt nicht zu der inwendigen Wahrheit, denn die sieben Heiligkeiten weisen uns zu der ewigen Wahrheit." „Lieben Kinder, sagt Tauler[3]), es ist heute Kirchweih in diesem Gotteshaus, und alle diese Weihen und Uebungen der heiligen Kirche weisen uns alle geistlich auf den inwendigen Menschen, wo in Wahrheit Kirchweihe und eine göttliche Vereinigung allezeit sein soll." Derselbe anderswo[4]): „Die Kirche ist ein heiliger Leib, und alle ihre äusserlichen Werke dienen alle dem Inwendigen." Im Zusammenhang damit legen auch diese Männer auf äusserliche Werke, sei es allgemein moralischer sei es kirchlicher Natur, für sich nicht den mindesten Werth — sie verwerfen dieselben nicht unbedingt, aber sie verlangen auch hier, dass im Körper der Geist sei, dass der Körper nur Träger und Medium des Geistes, der Gesinnung, der innern Herzensarbeit sei, die allein entscheidet. In diesen haben jene äussern Werke eine Bedeutung, ja sogar ohne sie wäre das innre Werk nicht complet, aber hingegen ohne das innre Werk sind sie völlig werthlose Schalen.

Waldensern. In den beiden folgenden „Gottesfreunde" 1854 und „Nic. von Basel" 1866 corrigirte er diesen Irrthum. — [1]) de arrha animae bei Liebner S. 269. — [2]) Ekh. Pred. 76. — [3]) Tauler Pred. 143. — [4]) Pred. 80. Clemens v. Alex. nennt die irdische Kirche das Bild (εἰκών) der himmlischen. Strom. IV, 364.

Die im eigentlichen und wahren Sinne spiritual love Dante's zur Beatrice di Portinari ist aus dem romantischen Geiste des Mittelalters zu begreifen. Wenn da von ihm in dem geliebten Weibe, in ihrer ganzen seelisch-leiblichen Wirklichkeit, die wie ein Ganzes schlechthin ungetrennt angeschaut wird, und die sinnliche Schönheit nur in der ethischen Verklärung des krystallklaren und das Göttliche spiegelnden Gemüthes zeigt, die unmittelbare Gegenwart und Offenbarung des numen, der Gottheit adorirt wird, — so dürfen wir wohl, besonders bei der fast ekstasirenden Wirkung, mit der die Erscheinung der Geliebten auf den Dichter eindringt,[1]) schon in dieser durch die „vita nuova" literarisch dokumentirten Epoche den mystischen Charakter angelegt und vorbereitet finden. Es war hier Dante Mystiker durch einen mittelbaren Zugang in einer Theophanie, und er war es eben noch absichtslos und seiner selbst unbewusst. Da ging er noch den graden Weg, von dem er nachher ebenso unbewusst in traumumfangenen Sinnen durch die leise Berückung der Elemente des sinnlichen und äusserlichen Lebens abwich, und sich verlief in die labyrinthischen Gänge des in endlichen Interessen sich bewegenden Weltgetriebes — den graden direkten Weg, den der Mensch im Zustand der Unschuld, der glücklichen jugendlichen Unbefangenheit und Unmittelbarkeit wandelt. Und eben dieses Göttliche, das sich ihm damals in der reinen Gestalt der Beatrix verkörpert und personifizirt hatte, eben dasselbe Göttliche, nun aller sinnlichen Beschränkung entbunden, und frei sich regend in der Kraft seiner Unendlichkeit, war es auch, das ihn aus der Irre auf den graden Weg zurück —, und in den Glanz des ewigen Lichts, die schattenlos heitre Höhe des Lebens hinanführte.

---

[1]) S. m. Dante Alighieri S. 136 f.

Nun aber berichtet Dante in demselben Buche Cap. 36 ff. von einer Untreue, die er nach dem Hingang der Geliebten an deren Andenken begangen, indem er in sein Herz das Bild einer andern Dame aufgenommen habe. In der spätern Schrift, dem convito, wird erklärt, dass diese Dame (gentile donna) nur ein Bild sei, unter dem die Philosophie d. h. die dialektische Kunst und Wissenschaft der Schule verstanden werde. Er berichtet dort (II, 2. 10) von einem Streit der Gedanken, der sich nun aus dem Andenken der Geliebten gegen die aufkeimende neue Neigung erregt habe, und legt überhaupt in diesem Sinne die ganze Erzählung der „vita nuova“ aus. Im dreizehnten Capitel des zweiten Traktats will er den wirklichen Vorgang berichten. „Nach einiger Zeit, wird dort gesagt, da mein Geist auf Heilung sann, nahm er sich vor, den Weg einzuschlagen, auf dem sonst Enttröstete Trost gefunden hatten. Ich fing also an, das Buch des Boethius (de consolatione philosophiae) zu lesen, und da ich gehört hatte, dass Cicero in der Schrift „über die Freundschaft“ auch einige Trostreden für den Laelius in Anlass des Abscheidens seines Freundes Scipio eingeflochten hatte, so las ich auch diese. Und wie es nun mitunter geschieht, dass Jemand, Silber suchend, Gold findet, so fand ich, mich zu trösten suchend, nicht nur Arznei für meine Thränen, sondern auch neue Ideen von Schriftstellern, Wissenschaften und Büchern, welche betrachtend, ich mit Recht zu dem Schlusse kam, dass die Philosophie, welche die Dame jener Schriftsteller, Wissenschaften und Bücher war, die allerhöchste Sache sei. Und ich machte von ihr die Fiktion als von einer edlen Dame, und konnte sie in keiner andern Bewegung mir vorstellen, als in einer Bewegung mitleidiger Theilnahme. Und seit ich diese Vorstellung fasste, fing ich an, dahin zu gehen, wo sie sich wahrhaft zeigte, in die Theologenschulen und

zu den Disputationen der Philosophen; so dass in kurzer Zeit, etwa dreissig Monaten, ich anfing so ihre Süssigkeit zu empfinden, dass ihre Liebe jeden andern Gedanken verscheuchte und zerstörte."

Es legt sich hier, wie man sieht, ungemein nahe, zu denken, dass Dante sich nun mit der ganzen Leidenschaft seines genialen Geistes in jene Fehlrichtung geworfen habe, die aus der aristotelisch-arabischen Philosophie und aus dem Caput mortuum der ältern scholastischen Theologie des Aquinaten und des Duns Scotus zu jener Zeit sich entwickelt hatte und in Wucherblüthe stand, und dass eben der convito das literarische Document dieser Epoche seines Lebens sei. Wenn nun aber die vita nuova in ihrer Conception sowohl wie ihrer Ausführung, in eine viel frühere Zeit fällt, als der convito, und zwar in die erste Zeit unmittelbar nach Beatricens Tode, der Preisgesang auf ihrem noch frischen Grabe, so entstände da die Frage, wie denn in der vita nuova nicht nur von dem Streit der alten Liebe mit der neuen, sondern wie es der Fall ist, selbst schon von dem Sieg der alten Liebe die Rede sein könne. Da müsste also entweder die in der vita nuova berichtete fremde Leidenschaft eine wirklich andere gewesen sein, als der convito zugibt, oder die donna des convito könnte nicht epochemachend in Dante's Leben eingewirkt haben, was ja doch augenfällig geschehen ist. Allein dieser Zweifel würde eine befriedigende Auflösung finden, wenn wir entweder mit Wegele annehmen, dass die letzten Capitel der vita nuova Zusätze einer spätern Zeit seien, besser aber durch Anwendung einiger einfachen psychologischen Erfahrungssätze. Es kann nemlich das dort bezeichnete Resultat des innern Kampfes sehr wohl nur ein vorläufiges gewesen sein, so zwar, dass es bald wieder von der mit neuer Macht vordrängenden Wissbegierde niedergeworfen, und

schliesslich so völlig ausgelöscht sei, wie es der Standpunkt des convito eben verlangt. In einem Streit verschiedener Principien um den Willen des Menschen, mag sich wohl das eine einmal so mächtig hervordrängen, dass nun dem im Streit Liegenden allbereits Alles entschieden zu sein scheint. Aber vielleicht nach wenig Tagen treten neue innre und äussre Umstände ein, welche das andre Princip wieder erheben und bleibend in den Besitz des ganzen Raumes führen. Dass aber immerhin hier ein gar ernsthafter, heisser Streit geführt werden konnte, das dürfte wohl nicht bezweifelt werden, wenn man den religiösen Ernst der Liebe Dante's erwägt, durch den er es fast für eine religiöse Pflicht ansehen musste, alle Gedanken um das Bild der Geliebten, das ja nicht nach seiner sinnlichen Schöne, sondern nach seinem idealen Werthe von Anfang an im Herzen des Dichters geblüht hatte, wie um ihren Brennpunkt zu versammeln. Aber unter dem Sieg kam nun der Dichter dahin, dass er seine Jugendliebe zuletzt als eine Jugendschwärmerei ansah, wenn er auch immerhin noch seine Continuität in beiden Epochen gewahrt wissen wollte, sofern er nur auf die dem jedesmaligen Lebensalter angemessene Weise auf dem jedem natürlichen Wege das Grosse und Edle gesucht und was er gefunden dargestellt habe[1]).

Wir hegen also die Vermuthung, dass die auf die Mystik angelegte religiöse Entwicklung Dante's mit dem

---

[1]) Dies ohne Zweifel ist der Sinn der vielbesprochenen Stelle I, 1: E se nella presente opera la quale è convito nominata etc. — und nicht etwa jener andre, dass beide Bücher ein und dasselbe concrete Thema nur auf andre Weise behandelten, wie z. B. Herm. Grieben will. Lächerlich ist es übrigens, wenn nach Rosetti Donna die geheime Chiffer für die Idee des Kaiserthums sein soll, da aus II, 13 la philosophia che era donna di questi autori deutlichst hervorgeht, dass sie allgemein nur den Gegenstand der Adoration bezeichnet.

Antritt seiner reifern Jahre scharf abgeschnitten sei durch eine scholastische Epoche, worauf dieselbe in einer folgenden durch die „Göttliche Komödie“ literarisch dokumentirten Epoche wieder aufgenommen und vollendet worden sei. Es ist im Ganzen die Ansicht Karl Witte's, und wir haben nur neben dem Essay über Dante von 1831 und der Einleitung zur Uebersetzung hier vorzüglich auf die Abhandlung“ über die Trilogie „in den Dante-Forschungen zu verweisen, deren feinsinnigen Illustrationen unsre Entwicklung ergänzend hinzutreten will- Wir hoffen durch die folgenden dokumentarischen Nachweisungen jene Vermuthung bis zur Evidenz zu erheben.

Es ist bemerkenswerth, dass im convito dieselben Bilder und Metaphorismen gefunden werden, die uns auch in der divina commedia begegnen; aber bezeichnend ist die völlige Divergenz des Sinnes, den sie in beiden haben. So steht tratt. I. c. 1. il pane degli angeli. Aber das Engelbrod ist nicht Gott, von dem man par. II, 11 dort lebt und nie satt wird (s. Dante Alighieri S. 74), sondern die Wissenschaft. „O glückselig die, welche an jener Tafel sitzen, wo das Brod der Engel gegessen wird, und elend die, welche dem Vieh gemeinsame Speise haben.“ „Brod der Engel“ wird die Wissenschaft genannt, weil die Engel Intelligenzen sind, und ihr Wesen der reine Aktus des Erkennens, des Spekulirens in den Begriffen (*λόγοι*) ist. Im rechten Gelehrtenhochmuth werden die Wissenden den Göttern, die Ungelehrten und Einfältigen dem Viehe gleichgestellt; während nach mystischer Anschauung das Unendliche fast dem Einfältigen zugänglicher ist, als dem der viele Künste hat und gebraucht, die nur verwickeln und das grade Licht verwirren. Da ist es vielmehr das Herz, das entscheidet, als der Verstand; nicht die Klugen, sondern die reinen Herzens sind, schauen Gott. Ebenso wie im Inferno finden

wir III, 5 il fango; aber er bezeichnet nicht die sittliche Versumpfung, sondern es ist il fango della stoltezza, der Sumpf der Dummheit und Unwissenheit. Und während der göttlichen Komödie die höchste Perfection des Menschen die Vereinigung mit Gott ist, ist dem convito gleich im Eingang die Wissenschaft „die letzte Perfektion unserer Seele, in welcher unsere letzte Glückseligkeit steht.“ „Von Natur sind wir Alle ihrem Verlangen unterworfen,“ fährt er fort — und wie ein ganz Anderes ist jener „natürliche Durst des gottförmigen Reichs“ il natural sete del deiforme regno im Paradiso. Piu di Dio simigliante ist nach II, 5 das speculirende Leben, ist doch Gott selbst ja nach „dem Philosophen“ nur der reine Aktus des Processes der Begriffe (der *λόγοι*). Die bessere und höhere Neigung, der Dante II, 16 zu folgen gesteht, ist die Liebe zur Philosophie. War sie dies auch noch dem Dichter der göttlichen Komödie, warum, kann man hier schon fragen, verliess er wieder diese gentile donna, und kehrte zu der Liebe seiner Jugend zurück? „Die Augen dieser Dame, der Philosophie, sind die Demonstrationen, welche, den Augen des Intellekts begegnend, die von allen Schranken gelöste Seele entzücken.“ Ganz ein anderer ist der Syllogismus des heil. Geistes, der ihm parad. XXIV, 91 ff. die ewige Wahrheit aufgeschlossen hat. Die innere Erleuchtung und Versicherung wird hier hervorgehoben und in einen solchen Gegensatz gegen die Fundamente der scholastisch-philosophischen Gewissheit gestellt, dass diese dagegen stumpf, unwirksam, todt erscheinen, eben weil sie der Sache wie dem Subjekt völlig äusserlich sind. Ganz anders auch löst die Schranken der Seele dieser Syllogismus, als die gelehrte Abstraktion. Es hebt jener die endliche Beschränkung wesenhaft auf im Unendlichen. „O überaus und unaussprechlich hohe Weisen, führt Dante im convito fort, die in den Demonstrationen

den Augen der Philosophie erscheinen, wenn sie mit ihren Buhlen redet. Wahrlich in euch ist das Heil, wodurch sich selig macht, wer euch betrachtet, erlöst von dem Tod der Unwissenheit und des Lasters.“ Im convito ist also in dem in Demonstrationen sich bewegenden Wissen das Heil und die Seligkeit, die Unwissenheit ist der Tod, von ihr und von dem Laster befreit die Seele das demonstrative Wissen. In der div. comm. dagegen ist in den Demonstrationen kein Heil, das Heil ist in der erleuchtenden Gnade; die Sünde ist der Tod; das Wissen bessert nicht, sondern Glaube und Liebe. So entscheidend muss sich der Gegensatz aufdringen auch dem, der nur oberflächlich Kenntniss genommen, dass es einzelner Belegstellen gar nicht bedarf.

Es ist nun in der That, wie wir schon wahrnehmen, wenn wir die Demonstrationen überschwenglich preisen hören — jene Wissenschaft, deren hohes Lied Dante hier singt, eine in der abstrakten Endlichkeit aufgenommene und an die Wahrheit äusserlich sich andrängende. Und eben diese Wissenschaft ist ihm zufolge die einzige dem Menschen überhaupt zugängliche. Es giebt daher für den Autor des convito keine adaequate Wissenschaft des Unendlichen, es giebt für ihn kein direktes schauendes Erkennen der höchsten Principien des Daseins, aus der innersten Mitte des Lebens ist von Natur der irdische Mensch ausgeschlossen, und er hat auch kein Verlangen, diese Mitte zu gewinnen. Jene Concentricität des Subjekts mit der Wahrheit wird erst jenseits der Grenzen dieses Lebens aufgeschlossen, von Natur ist der Mensch und sein Wissen excentrisch, und über diese Natur hinaus gehen auch nicht seine Wünsche. Dagegen in der göttlichen Komödie ist diese Excentricität eben die umana colpa, die Erbsünde, von der zu erlösen Maria's Schoos gebar, und der Erlö-

ser das Purgatorium öffnete. Von da aus steigt die Seele himmelan, um im Kuss des Unendlichen zu ersterben; sie regt die Flügel, die in endlicher Schwere gebunden waren, die Flügel der Begierde nach dem Unendlichen, von der Alles geführt und charakterisirt wird. Nur durch einen Widerschein sind nach II, 15 die höchsten Principien der Erkenntniss zugänglich; sowie ein vager Schein durch das geschlossene Augenlid geht, oder das Licht durch die Pupille der Fledermaus, nicht anders sind unsre Geistesaugen geschlossen, so lange die Seele gebunden ist in den Organen des Leibes. „Jene Dinge überwinden den Intellekt, heist es III, 8, daher er nicht im Stande sei zu sehen, was sie sind; er müsse somit über sie nach ihren Wirkungen verhandeln." Aber nur das „Dass" des Quia lässt sich purg. III, 34 ff. zufolge aus den Wirkungen erkennen, also nicht einmal ein Schatten des Wesens; diesen beschränkten Standpunkt übersteigt der Christ, der Mystiker, und dieser schaut, par. II, 43 f.,

> was wir im Glauben tragen,
> Nicht demonstrirt, nein in ihm selbst erschlossen
> Zur Evidenz nach Art der Axiome.

Es ist, wie Bernhard erklärt:[1]) „Die unsichtbaren Mächte Gottes werden durch das erkannt, was geschaffen ist. Doch Bürger bedürfen nicht der Leiter, sondern Verbannte. Was hat der nöthig der Leiter, der schon den Boden hat? Er schaut das Wort, und im Wort, was durch das Wort gemacht ist. Er hat nicht nöthig aus dem, was gemacht ist, die Kenntniss von dem Meister zu erbetteln." Wie sehr im Widerspruch mit der Tendenz des Paradiso ist also jene Stelle und auch die folgende IV, 22, wo es heisst: „Dies kann nun in diesem Leben nicht vollkommen seine

[1]) de consideratione V, 1.

Uebung haben, nämlich Gott zu schauen, es sei denn, so weit Ihn der Intellekt betrachtet nach seinen Wirkungen," — von welcher Betrachtung also der convito noch immerhin etwas mehr erwarten muss, als die blosse notitia factoris. Endlich noch III, 15, wo es heisst: „Jene Dinge, wie Gott, Ewigkeit, erste Materie können wir, nach dem, was sie sind, nicht einsehen, sondern nur auf dem Wege der Negation ihrer Erkenntniss uns annähern. Und da es uns nicht möglich ist, diese (adaequat) zu erkennen, so haben wir, sie wissenschaftlich zu erkennen, auch kein natürliches Verlangen."

Demgemäss wird nun auch, während in der göttlichen Komödie die ratio das endliche Organ ist, über das sich als Auge der Unendlichkeit die mens s. intellectus erhebt,[1]) hier vielmehr als das Medium höchster menschlicher Wissenschaft und Perfektion die ratio bezeichnet, z. B. I, 4. II, 3. 8; und mens und ratio in keiner Weise unterschieden, sondern identifizirt. Für die natürliche Unwissenheit in göttlichen Dingen tritt aber II, 15 ganz äusserlich die offenbarte Lehre d. h. die traditionelle Theologie und Dogmatik ein, sowie auch anderswo die historischen Wunder Christi als den Glauben gründend, das innere Wunder, das den Sohn Gottes in uns gebärt, ersetzen sollen. Jener historische Glaube dagegen wird in der göttlichen Komödie z. B. inferno XXIII, 142 ff. verurtheilt; es handelt sich hier um ein inneres Wesen und Schauen in dem Ewigen selbst unmittelbar, es ist überhaupt jeder Glaube, auch ein innerlicherer, hier überwunden, und mit einem concreten Erleben und einem Schauen von Angesicht zu Angesicht vertauscht. Dass nun eben der historische Glaube mehr oder weniger der religiöse Standpunkt des convito ist,

[1]) vgl. überhaupt in m. Dante Alighieri im ersten Theil das sechste Kapitel.

während Herz und Leidenschaft des Dichters ihre Kräfte in der abstrakten Wissenschaft versammeln, das möchte vielleicht eine Vergleichung ergeben, welche gegenüber der Gluth des Lobes, das der Philosophie gezollt wird, wohl den Ton, in dem hier die Tradition des Glaubens figurirt, matt und gezwungen finden wird; zugleich aber auch bemerkt, wie in allen bezüglichen Excursen die Heilswahrheiten eine Beziehung annehmen, die sowohl ihnen wie dem Sinn der göttlichen Komödie wenig intim ist, vielmehr sie mit dem ganzen abstrakten scientifischen Standpunkt in Zusammenhang setzt. Signifikant ist auch die Aeusserung, die sich II, 5 findet: li movitori sono sustanze separate di materia, cioè intelligenze, le quali le volgari gente chiama angeli. Unter le volgari gente kann ebensowohl das Volk als auch die erbauliche Theologie verstanden werden. Der Ausdruck hat etwas Verächtliches, Herabsetzendes, und ist dem scholastischen Philosophen, nicht aber dem Mystiker angemessen. Der Geist einer Schrift ist auch erkennbar aus den Meistern, die in ihr gelobt werden. Wir finden da vor allem Aristoteles citirt, dann Cicero und Boethius, dann die Araber Algazel, Avicenna, Averroes, dann Albert den Grossen, Thomas von Aquino, diesen nicht als Theologen, sondern vielmehr als Scholastiker und gelehrten Systematiker, daher schlechtweg als Tommaso, oder Fra Tommaso, oder il buon fra Tommaso, Titel, die sich von denen der göttlichen Komödie bezeichnend unterscheiden — vereinzelt auch noch Augustin, nicht einen als solchen bekannten und anerkannten Mystiker. Dagegen in dem Widmungsschreiben zum „Paradiso“ an den Can Grande, da nimmt er eben dort, wo der Kern der Sache zur Sprache gelangt, entscheidenden Bezug auf solche Mystiker, auf den Areopagiten, auf Bernhard, auf Richard,

auf Augustin (de quantitate animae); ja er nimmt selbst einen Anlauf, den Plato als Mystiker zu Ehren zu bringen, indem er § 29 sagt, Plato habe in Bildern angedeutet, dass wir im Geiste (per intellectum) etwas sehen, was sich mit Worten nicht aussprechen lasse" — jenes ineffabile, was den Mystikern auf der Höhe der Contemplation zu Theil wird.

Der philosophische Standpunkt Dante's in dieser Epoche war ein Eklekticismus, eine Combination von Aristotelismus und jenem aristotelischen Neuplatonismus des Jamblich und Proklos, wie sie wohl von den arabischen Quellen bedingt war. Ein neuplatonisches, dem Proklos zugeschriebenes Buch „de causis" spielte in der Scholastik des Mittelalters eine namhafte Rolle. Dante kannte es, denn er citirt es in obgenanntem Widmungsschreiben § 21. Philalethes hat uns in einer Beilage seines Commentars im dritten Bande einen lichtvollen Auszug aus demselben gegeben. Danach erkennen wir mit jenem gelehrten Commentator darin die Grundzüge der kosmologischen Ansichten Dante's, auch wie er sie noch in die göttliche Komödie hinübernahm, wieder bis auf einzelne Termini und Wortwendungen. Im convito speciell nehmen wir die Spuren jener Quelle z. B. in der Lehre von den Intelligenzen wahr, die specolando den Himmel bewegen. Witte merkt mit Recht an, dass aus einer Aeusserung des convito (IV, 1) deutlichst hervorgehe, wie Dante eine Zeitlang zwischen der christlichen und kirchlichen Glaubenslehre, deren Grundsatz es ist, dass die Materie nicht von der göttlichen Urheberschaft ausgenommen sei, und dem aristotelisch-arabischen (nicht platonischen — das platonische System kennt keinen Dualismus) Dualismus von Geist und Materie geschwankt habe, bis endlich der Glaube die Ueberhand gewonnen. Im Ganzen möchten wir fast glauben, was den eigentlichen Ideenge-

halt belangt, mehr platonischen als aristotelischen Zügen zu begegnen. So wird II, 5 gesagt, dass die Ursache ihre Wirkung weit übertreffe, und diese zu jener keine Proportion habe. Dieser Satz findet sich zwar bei dem Areopagiten, aber es ist ursprünglich ein neuplatonischer Satz, und in ganz genauen Zügen finden wir ihn sowohl von Jamblichos als von Proklos ausgeführt.[1] Der wahre Sinn desselben wird im Zusammenhang des platonischen Systems erkannt.[2] Ferner wird III, 7 gesagt, dass durch die Grade der Schöpfung ein continuirlicher ascensus und descensus sei. Die Continuität der Progression a supremo ad infimum, ein Charakteristicum des platonischen Systems, behauptet ausdrücklich u. A. Proklos,[3] und Maximus von Tyrus sagt:[4] „Die Folge (*διαδοχήν*) siehst du und Ordnung von Gott herabsteigend bis zur Erde.“ Es ist das die Idee, die unter der symbolischen Bezeichnung der aurea catena Homeri oder des annulus Platonis in Schriften dieser Richtung überall angetroffen wird. Wenn dann III, 12 gesagt wird, die Philosophie sei in Gott per eterno matrimonio, so stimmt das mit der Aeusserung des Platonikers Philo[5]) überein, welche besagt, Gott sei der Mann der Sophia (der Ideenwelt) — *σοφίας ἀνήρ*. Nicht minder ist der Gedanke platonisch, wenn es IV, 19 heisst: Der Autor wage zu sagen, dass der Adel der menschlichen Natur durch die Mannigfaltigkeit der Früchte und Wirkungen, die sie entfalte, die englische übertreffe, wenn auch diese nach ihrer Einheit oder Einfältigkeit göttlicher sei. Derselbe Gedanke wurde auch von Plotin ausgesprochen in

---

[1]) Jamblich. adhortat. ad philos. c. VII. p. 108 ed. Kiessling. Proclus in Plat. theol. I, 11. III, 1. — [2]) S. Plotin enn. V, 9, 4: *τὸ κρεῖττον φύσει πρῶτον. πόθεν γὰρ τὸ δυνάμει ἐνεργείᾳ ἔσται, μὴ τοῦ εἰς ἐνέργειαν ἄγοντος αἰτίου ὄντος. διὸ δεῖ τὰ πρῶτα ἐνεργείᾳ τίθεσθαι, καὶ ἀπροσδέα καὶ τέλεια· τὰ δὲ ἀτελῆ ὕστερα ἀπ᾽ ἐκείνων.* — [3]) ibid. — [4]) diss. I in fin. — [5]) de Cherub. c. 14.

einer Stelle, die wir bereits in unsrer frühern Schrift[1]) ausgeschrieben haben. Gleichen Sinn aber hat es auch, wenn Philo sagt:[2]) die Seelen bewohnten die irdische Natur ἕνεκα τοῦ φιλοθεάμονος καὶ φιλομαθοῦς. Und auch die jüdische Kabbalah, in der sich orientalische Originalweisheit und hellenisch-alexandrinische Philosophie berühren, hat ganz dieselbe Vorstellung von der Mission des irdischen Menschenlebens.[3]) Wer will auch noch den platonischen Typus und Ursprung des III, 12 ausgesprochenen Gedankens verkennen, wo es heisst: „Gott sich selbst betrachtend, sieht Alles zumal; sofern aber auch die Unterscheidung der Dinge in ihm ist — da ja die Wirkung auch in der Ursache (d. h. hier in der Idee) ist — sieht er die Dinge auch unterschieden." Sowie auch des andern im sechsten Capitel, wo es heisst, dass die Intelligenzen Gott und in Gott erkennend, alle Dinge erkennen, nemlich in ihren allgemeinen Urbildern oder Ideen, welche ihre im göttlichen Geist entworfenen Regeln sind, die danach in den Creaturen ausgeführt und exemplifizirt (individualisirt) werden. Aber da Dante dem Geist des platonischen Philosophirens, seiner mystischen Tendenz hier noch fremd war, so ist das Alles eben noch mehr auf eine fremde, äusserliche Weise angebracht, mehr als gelehrte Kenntniss, gleichgültige wissenschaftliche Notiz, ohne in sein wahres Innere, sein natürliches Centrum hinaufgehoben zu sein. Als nun Dante dieses Centrum gefunden hatte, da nahm er auch alle jene der Mystik intimen Speculationen in dasselbe hinauf, und insofern erkennen wir in den Philosophemen des Convito auch diejenigen der göttlichen Komödie wieder. So finden wir u. A. auch die

---

[1]) enn. IV, 8, 5. in m. Dante Alighieri S. 107. — [2]) de confus. ling. c. 17. — [3]) s. d. Auszüge aus dem Sohar bei Frank die Kabbalah. S. 166 ff.

Lehre der göttlichen Komödie von der Materie als dem eigentlichen Element des Inferno[1]) schon hier angelegt. Denn nach III, 6 ist die Materie überhaupt das Princip der Individuation, und diesem Princip wird hier wie dort die Unvollkommenheit und das Böse zugeschrieben.

An der Hand dieser Zeichen glauben wir nun den innern Bildungsgang des Dichters summarisch beschreiben zu dürfen. Kurze Zeit nach dem Tode der Geliebten und noch während der Aufzeichnung der „vita nuova“ führte den Dichter, der in den Studien Trost suchte, die imponirende neue Aussicht, die ihm aus der Lektüre einiger philosophischen Schriften wurde, zu einer eingehenden und mit vieler Begeisterung und unter grossen Erwartungen unternommenen Beschäftigung mit den theoretischen und spekulativen Wissenschaften, wie sie damals unter der Autorschaft und Autorität des Aristoteles und der Anleitung der arabischen und christlich-scholastischen Commentatoren sich gestaltet hatten. Diese Beschäftigungen wurden darauf mehrfach oder dauernd unterbrochen durch die inzwischen auch angetretene Betheiligung an den politischen Bewegungen in Florenz und dem übrigen Italien. Als er jedoch nach seiner Verbannung die nöthige Musse wiedergewonnen, theils auch wohl den neuen Schmerz und den Ueberdruss zu vergessen suchte, so nahm er diese Studien wieder auf, und es entstand jenes Werk, das uns unter dem Titel des Convito vorliegt. Nach längerer Zeit vollzog sich jene neue Revolution, welche uns die göttliche Komödie dokumentirt, und der Convito blieb unvollendet liegen, ein Torso, dessen Unvollständigkeit höchstens die gelehrte Curiosität beklagen wird.

In der That haben wir, glaube ich, allen Grund, die

---

[1]) vgl. m. Dante Alighieri S. 88 ff.

Abfassung des Convito in die ersten Jahre nach der Verbannung, die am 27. Januar 1302 geschah, anzusetzen. Selbst der vierte, der letzte Traktat ist, wie wir ganz sicher wissen,[1]) nicht später als 1309 geschrieben worden. Die Worte I, 1: in quella dinanzi (der vita nuova) all' entrata di mia gioventute parlai, e in questa dipoi quella già trapassata, wonach es scheinen könnte, dass die Schrift nach dem Jahre 1310 geschrieben sein müsste, da Dante die juventas mit dem 45. Jahre schliesst und er 1310 in dieses Lebensjahr eintrat, hindern nicht, wenn wir nur das „quella" nicht auf gioventute, sondern auf entrata beziehen, was grammatisch gewiss sehr wohl angeht, so dass also gesagt wäre, der Autor habe das erste Buch an der schwankenden Schwelle, das zweite aber schon in der vollen ernsten Sicherheit des reifern Alters geschrieben. Aus dem Eingang des ersten Traktats (c. 3) aber, wo der Dichter über seine Verbannung erschütternde Klage ergehen lässt, ist gewiss, dass das Buch jedenfalls nach der Verbannung erst begonnen ist, der erste Traktat vielleicht recht bald im heftigen Gefühle des noch jungen Schmerzes. So dass nun also die Entstehungszeit des ganzen Buchs in die Jahre von 1302—1309, d. h. somit in die ersten Jahre nach der Verbannung fällt.

Um den Ausgang dieses Zeitraums nun begann sich eine völlige Revolution in dem innern Leben und Sinnen des Dichters vorzubereiten. Dante war bislang ein durchaus rechtschaffener und auch gläubiger und religiöser Mann gewesen; er hatte sich weder eine Ungerechtigkeit noch eine Unzucht, noch eine freche Libertinage vorzuwerfen. Das Beste hatte er immer gewollt, wie es den

---

[1]) S. Witte Danteforschungen. Scartazzini, Dante Alighieri, s. Zeit, s. Leben, s. Werke 1869. S. 329 ff.

Umständen nach erschienen, Schändliches nie gethan, und von dem Schmutz gemeiner Leidenschaften sich rein gehalten. Er hatte in der Welt und mit der Welt gelebt, der Welt Wohl erstrebt, mit ihrer Unsitte sich nie befleckt. Er hatte die geselligen Freuden genossen, ohne Schmarotzer oder Lüstling geworden zu sein — er hatte an den politischen Kämpfen Theil genommen, ohne wie sonst Parteimänner jener Zeiten unter der Maske des Volkswohls dem eigenen Profit nachzugehen — er hatte die Staffeln der Wissenschaft erstiegen, ohne die Ehrfurcht vor dem Glauben einzubüssen. Dennoch war er den neuen in ihm sich eröffnenden Gesichtspunkten zufolge in eine unlösliche Wirre und Finsterniss gerathen, ausgeschlossen vom ewigen Heil — und höchste Zeit war es, dass eine göttliche Macht weisend und kräftigend in sein Leben hereintrat, und ihn in neue lichte Weiten hinein und hinaufführte. Nur Solche, nur Gottesgnade, nur das ewige Wunder, das sich ohne Aufhören in gelassenen Menschen vollzieht, nachdem es sich einmal urbildlich und ursächlich im Gottmensch vollzogen, konnte ihn noch retten, ihn dem Himmel, dem ewigen Leben retten. Denn das war nun sein Gang, sich zu verewigen, s'eternare. Ich dichte hier nicht, ich berichte und constatire nach den Angaben der Historie und den Bekenntnissen und Andeutungen der göttlichen Komödie. Der mit beiden Vertraute wird nicht für Alles und Jedes noch die überflüssigen Belegstellen verlangen. Was also war es denn nun, was fehlte unserm Helden noch? Glaubte sich der Dichter in Folge radikalster Verdorbenheit der Natur verdammt, und verlangte ihn nach Vergebung seiner Sünden und dem Genuss der stellvertretenden Sühnung? Nein, nicht in diesem Sinne, wie er durch Luther einer gewissen Frömmigkeit geläufig geworden. Denn der Dichter war sich kühn-

lich bewusst, auch da, wo er nach seiner Meinung irrte, nie schlecht und gemein gewesen zu sein. Auch wusste er nichts von einer radikalen Verdorbenheit, die schon des Kindes erstes Lallen befleckt. Denn einmal im Knaben- und frühen Jünglingsalter, in jenem reflectionslosen, ahnungsvollen Glühen, da war er einmal schon auf gradem Weg und dem Göttlichen nahe, ja durch Neigung mit ihm verbunden gewesen. Und so pflegt überall seiner Ansicht nach das erste Alter dem Göttlichen nahe zu sein, und die Engel der Kinder sehen allezeit das Angesicht Gottes. bis der allgemeine unsittliche Weltlauf den Einzelnen durch die Macht der Tradition, Ansteckung und Nachahmung in seine wirren Gewinde verwickelt.[1]) Das aber war es eben, in dem er sich schuldig fühlte, die Beschränkung auf die endlichen Gesichtspunkte und Interessen, die Entfernung von dem Unendlichen, in dessen Gesichtspunkt sich das Endliche bestimmt, und darauf frei beherrscht wird, dieses Streben, auf Erden sich seine eigenen Wege zu machen und zu begehen ohne Gott, ohne Gott, wenn auch äusserlich im historischen Glauben, doch nicht wahrhaft d. h. innerlich als innere Leuchte zu haben, ferner auch Wege ausser Gottes Ordnungen, und ausser dem Zusammenhang derselben und des sie tragenden göttlichen Wohlgefallens, das war der Charakter seiner bisherigen scientifischen wie politischen Thätigkeit gewesen. Noch hatte ihn ein Abglanz wie Mondlicht vom Sonnenglanz göttlicher Lebenskraft getragen; er war nicht schlecht gewesen, wie die Meisten der Genossen. Daher mochten auch die Qualen der Hölle ihn nicht zu fordern haben, aber vom ewigen Heil doch war er ausgeschlossen, hatte er sich selbst ausgeschlossen, in das Thal vielleicht der nie gestillten Seufzer, zu den Füssen des Meisters derer, die da wissen.

---

[1]) vgl. purg. XVI, 85 ff. parad. XXVII, 124 ff.

Dante fühlte das Unbefriedigende seiner Lage, seines Gemüths, seines ganzen moralischen Zustandes, im Besondern seiner scientifischen Bestrebungen. Ein solches Spiel mit logischen Formeln und Methoden, ein solcher Verkehr mit der kahlen Abstraktion, ebenso isolirt als isolirend von dem Lebendigen, Wesenhaften, mühsam pflückend und sammelnd in den Schalen, mit dem Gesammelten thörichten Selbstruhm nährend, dies abstrakte eitle Treiben konnte einen Geist von so tiefer Anlage und tiefem Bedürfniss wie Dante nicht befriedigen und dauernd fesseln. Das Verlangen regte sich mächtiger und mächtiger in ihm, Leben um Leben, wesenhafte Wahrheit einzutauschen. Daher ward er ein Mystiker. Sehen wir noch einmal zu, was das sagen wollte. Es handelt sich in der Mystik um ein direktes Verhältniss, ein concretes Inqualiren mit der concreten Wahrheit, mit dem lebendigen Gott, dem Unendlichen. Es waren aber jene Ekstasen, welche von den Mystikern als die Blüthepunkte ihres innern Lebens gepriesen werden, nur ein flüchtiges, transitorisches Freiwerden eines innern, bleibenden, constitutionellen Zustandes des Geistes. Daher sagt Bernhard:[1]) „Selig möcht ich heissen und heilig, wem dergleichen in diesem sterblichen Leben selten mitunter oder nur einmal und dies selbst im Fluge und im Raum kaum eines Moments zu erfahren gegeben wird.“ Nicht also jene waren das Wesentliche, von den echten Mystikern ist stets hart gestritten worden gegen Solche, die als Visionaire jene Silberblicke des innern Lebens zur Hauptsache, zu der religiösen Forderung schlechthin machen wollten, und in geistlichem Hochmuth auf die Profanen herabsahen; konnten sich doch jene auch physiologisch und pathologisch er-

---

[1]) de dilig. deo, c. 27.

geben, und viele Selbsttäuschung mit unterlaufen, wo der rechte Grund nicht vorhanden war. Dieser rechte Grund und die eigentliche Hauptsache war jener constitutionelle Zustand und Charakter; es war das, dass die göttliche Bestimmtheit, dass das Unendliche in der klaren Einfalt seines Gesichts- und Direktionspunktes eine Macht, eine organische und sittliche Macht wurde in der Gesinnung, eigenes persönliches Gesinnungsleben des Menschen wurde. Und gerade dieses ist es eben, wodurch die Mystik der Geist, die Essenz aller Religiosität wie speciell aller Christlichkeit war und ist. Wenn aber auch alle wahre Erkenntniss nur möglich ist durch den concreten und gleichsam sinnlichen Rapport mit der concreten Realität und Wahrheit selbst, die sich in der Erkenntniss ausdrücken soll, und nun vorab durch die Erkenntniss Gottes der Wahrheit schlechthin alle Erkenntniss bedingt ist, da nur aus Gott und in Gott erkannt werden kann, wie nur gesehen wird im Licht der Sonne, so sieht man auch leicht, wie sich in der Mystik der Ausspruch des Scotus Erigena von der Identität der wahren Religion und der wahren Philosophie bewahrheitet. Man sieht ein, dass man ein solcher im Sinne der Mystik religiöser, innerlich erleuchteter Mensch sein muss, d. h. mit der an sich nothwendigen, vernünftigen, evidenten Natur des Ewigen in concreter Concentricität stehen muss, um ein wahrer Philosoph zu sein, und dass die Mystik daher auch die Essenz und der Geist der Philosophie ist.[1])

---

[1]) vgl. Gerson. de myst. theol. consid. II. Quodsi jam philosophia dicetur omnis scientia, procedens ex immediatis intuitionibus, mystica theologia vera est scientia. Eruditi itaque in ea, quomodolibet aliunde idiotae sint, philosophi recte nominantur, quibus pater colestis revelat ea, quae abscondit sapientibus et prudentibus hujus mundi.

Wir wollen noch als zu obigem Abschnitt von nächster Beziehung zum Beleg und zur Illustration einige Reflexionen über die Vorwürfe anknüpfen, die Beatrix Dante am Ausgang des Purgatorio macht. Der dreissigste Gesang spricht hier deutlich. Beatrix sagt v. 126: Questi si tolse a me e diessi altrui — das heisst doch: wenn je Beatrix eine Potenz des wahren Gottes, wie wir in unserm „Dante Alighieri“ ausgelegt haben, bedeutet und ist, nicht andern Mädchen, sondern andern Göttern. Die erste Bedeutung würde gradezu kleinlich, ja lächerlich kindisch erscheinen. Sie führt dann fort v. 130 ff.:

E volse i passi suoi per via non vera,
Immagini di ben seguendo false,
Che nulla promission rendono intera.

Da bestätigt sich ja ganz einleuchtend die allegorische Deutung des altrui. Er verfolgte die εἴδωλα des wahren wesenhaften Lebensguts, er verwickelte sich in endliche Interessen. So muss es heissen, dem ganzen Zusammenhang, im Besondern der Güterlehre und Ethik der göttlichen Komödie zufolge. Noch sicherer wird das durch XXXI, 22 ff.:

per entro i miei desiri,
Che ti menavan ad amar lo bene,
Di là dal qual non é a che s'aspiri.
Quai fosse attraversate o quai catene
Trovasti . . .
E quale agevollezze quali avanzi
Nelle fronte degli altri si mostraro,
Perche dovessi lor passeggiar anzi.

Das Gut, das alles Sehnens Schluss und Fülle ist, ist nach der Lehre der göttlichen Komödie — Gott. Dieser Gegensatz bestimmt den Sinn des gli altri. Es sind die Scheingüter, die endlichen Bezüge, und kann sich sowohl auf Dante's philosophische Thätigkeit, als auf seine poli-

tische Betheiligung, als auf sein gesellschaftliches Leben beziehn; es ist zunächst ganz allgemein. Demgemäss antwortet Dante v. 34 ff. auch ebenso:

le presente cose
Col falso lor piacer volser miei passi,
Tosto che'l vostro viso si nascose.

Wenn nun Beatrix die divina sapientia, die ars Dei (vgl. das Folgende), der Organismus der causae primordiales d. h. der Wurzeln der Gemeinde, der Welt, und aber der wahren Weisheit ist, so kann auch in den folgenden vv. 85 ff.:

Non ti dovea gravar le penne in giuso
— Ad aspettar più colpi — pargoletta,
O altra vanità con si breve uso —

„pargoletta" nicht eine weibliche Person oder deren mehrere bedeuten, sondern mit einem verächtlichen Nachdruck, den das „vanità" im folg. v. wiederholt, bezeichnet sie eben die falsche Weisheit der Welt, die Schulweisheit jener Tage. Es ist wahr, Dante schreibt noch 1307 an den Grafen Malaspina, er habe sich durch die Reize eines Weibes von neuem fesseln lassen. Allein solche Stimmungen und Bewegungen mochten doch wohl den ernsten Mann nicht dauernd absorbiren, oder auf längere Zeit von hohen Zielen ableiten. Und auf jeden Fall darf doch nicht angenommen werden, dass diese Leidenschaften ihn in der That zu schlechten und gemeinen Consequenzen getrieben hätten, dass er Lüstling, ja Ehebrecher gewesen sei. War das nicht der Fall, so war ja durchaus kein Grund, diese einzelnen und sekundären Phänomene eines allgemeinen Zustandes besonders hervorzuheben, zumal, da ja der Gegensatz ein ganz anderer ist, nicht Beatrix als individuelle Person, sondern als universelles Princip. Um aber die Sache ganz klar zu machen, will ich hier einige bezügliche

Aussprüche des Bonaventura[1]) anschliessen. „Doch, o Seele, heisst es, damit ich dich nicht länger hinhalte und so dich in deinem Verlangen nur quäle, so vernimm die dir nöthige Vorbereitung und reinige deinen Verstand von allen eitlen und unnützen Einbildungen, von allen Vernünfteleien und dem Vorwitz der Natur, von allen äussern, wie auch wissenschaftlichen Witzeleien." „Ein natürlicher Spiegel schon zeigt uns einen dreifachen Gegenstand: wir sehen uns, den Spiegel selbst und Alles das, was in seine Umfassung fällt; ebenso werden wir in der göttlichen Klarheit Gott selbst, uns selbst und alles übrige Erschaffene sehn. Da die Neigung zum Wissen in deiner Natur liegt, so strebe nach diesem Spiegel (in der div. comm. Beatrix!), lese fleissig darin und übe dich; dann wird dir auch die Thorheit der sog. Weltweisen enthüllt werden, die scheinbar hohen, im Grunde aber gehaltlosen Lehrgebäude der vermeintlich hohen Geister werden in ihrer ganzen Leerheit dir erscheinen." Man sieht, wie hier uud grade hier die scientifischen Verirrungen Dante's nothwendig zur Sprache kommen mussten.

Schliesslich, wenn die Waldthiere, welche dem Dichter im ersten Gesange entgegentraten, die Mächte der Zeit, des Zeitgeistes darstellen, in die auch theilweise, wenn auch nicht radical und total Dante selbst der Intention seiner Darstellung zufolge verflochten war — somit, wie alle Figuren des Gedichts, ebenso sehr ein Individuelles als ein Universelles darstellen, daher alle Figuren typisch sind[2]) — so möchte ich den behenden, buntgefleckten

---

[1]) Soliloquia. cap. 4. Ebd. cap. 2 giebt er auch das Analogon zu dem o altra vanità con si breve uso, indem er unter die Dinge der Welt, die alle dahingehen und verschwinden, jene Eitelkeiten, „mit Recht" auch die Weisen und die Weisheit dieser Welt zählt. — [2]) Dass die Sünden der Welt, die auch seine eigenen sind, vor ihn in seinen objektiven Anblick

Panther jetzt lieber für die Allegorie der Dialektik, einer ihn so mächtig in Anspruch nehmenden Tendenz des Zeitgeistes, ansehen. Dann hätten wir das λογικὸν, θυμικὸν und ἐπιθυμητικόν des Platonismus auf das Beste beisammen. Und es würde uns dann auch vielleicht das Geständniss, dass nach dem ersten Emporsteigen der Sonne der christlichen Wahrheit vor seinen Augen, ihm jenes Thier nicht mehr gefährlich erschienen sei, in höherm Masse verständlich sein. Denn die eitle Sucht des glänzenden Verstandeswitzes und seiner vielgewandten proteischen Kunst, der Dialektik, durfte er wohl schon hoffen durch eine einfache Gläubigkeit, eine gehorsame Unterordnung unter die geschriebene Offenbarung überwinden zu können. Ich sage „geschriebene Offenbarung" im Gegensatz der innern Offenbarung im Gemüth; denn das Licht der christlichen Wahrheit leuchtet ihn ja hier nur an, erleuchtet ihn nicht innerlich, verhält sich also äusserlich und indirekt, und ist somit für ihn in dem äusserlich Gegebenen vorzüglich wirksam; daher die gegebene Kirchen- und Schriftlehre hier besonders in Betracht kommt. Ein ganz Anderes war es aber mit dem Löwen, und eine noch grössere Macht war die Wölfin. Diese waren nicht ein gefälliges, wenn auch an sich nichtiges eitles Spiel des Verstandes — sie hatten im höchsten Masse moralischen Charakter, und trieben ihre Wurzeln in der Gesinnung, dem Charakter, sie waren in ganz eigentlichem Sinne sittliche Con-

---

treten, darüber vergleiche man noch den Ausspruch Augustins, den Bonaventura soliloquia cap. 1 citirt: „Die Gewohnheit der Sünde erkennt der nicht leicht, der noch in ihr befangen ist; nur, wenn er angefangen hat sich zu entfernen von der Sünde, dann erst erkennt er die Hässlichkeit, in welcher er seither gelegen hat." Und nach einer andern Stelle desselben Kapitels ist diese Erkenntniss die erste Wirkung des den Menschen treffenden und aufschreckenden göttlichen Lichtstrahls. S. m. Dante Alighieri S. 123.

stitutionen der Zeit, in die eben Dante zum Theil implicirt war. Es war der Löwe der aristokratische Dünkel, Hochmuth und Gewaltsinn; zu Stolz und Hochmuth aber, gesteht Dante purg. XII, 136 ff. vor allem geneigt zu sein. Es war ferner die Wölfin der Charakter des ganzen politischen Parteitreibens, vorzüglich des hierarchischen, aber auch der demokratischen, der guelfischen, ja selbst der ghibellinischen Parteipolitik und überhaupt die Signatur der Zeit in politischer und socialer Hinsicht. Um diese allbethörenden Principien zu überwinden, dazu mussten doch jene Mächte, die sich dort erst äusserlich zur Assistenz anboten, wirklich in die Gesinnung eintreten, Mächte der Gesinnung werden.

Durch die sog. „Ordnungen der Gerechtigkeit" war in Florenz jeder von der Staatsverwaltung ausgeschlossen, der nicht Mitglied der Zünfte war. Männer von Adel, die diese Thätigkeit nicht aufgeben wollten oder einen Einfluss auf die öffentlichen Dinge ausüben wollten, mussten sich daher in die Zünfte einschreiben lassen. Das Vorrecht ihres Standes war in ein Unrecht, ja in völlige Rechtlosigkeit verkehrt, und sie kamen erst durch Aufgabe ihres Standes, und indem sie sich in die allgemeine demokratische Mischung auflösten, wieder zu persönlichen Rechten.

Jener Schritt nun ward auch von Dante gethan. Er betrachtete denselben wohl, wie wir glauben möchten, nicht allein als Mittel, um in der Leitung des Staates das Gute und Gerechte durchzuführen, wozu er sich durch das Bewusstsein seines gerechten und guten Willens befähigt und berufen fühlte; er fügte sich nicht widerwillig nur der Noth der Umstände, sondern er that den Schritt mit voller Ueberzeugung, wie Solches denn von einem so wahrhaftigen Charakter wie demjenigen Dante's nicht anders zu erwarten steht. Denn damals war er in der That noch „ein

Kind seiner Zeit.“ Er gesteht das selbst in dem Buch de Monarchia II, 1, wo er von den Völkern redend, die Eitles denken, einschaltet das prägnante: Ut ipse solebam. Mit diesen Worten ist ohne Zweifel eine längere Periode seines Lebens angezeigt, und es kann wohl diese füglich nur in die Zeit seiner politischen Thätigkeit in Florenz und aller Wahrscheinlichkeit nach noch über diese erklecklich hinaus — gelegt werden. Dieselbe in eine frühere Zeit zu verlegen, scheint mir der Natur der Sache wenig zu entsprechen. Denn was der Jüngling etwa unbewusst, in gedankenloser Unmittelbarkeit, wie sie diesem Alter eigen ist, dem Strome der Zeit folgend, fehlte, das hat der Mann nicht ernstlich zu bereuen. Bereut wird nur eine Gesinnung oder eine bewusste That, wie sie in diesen Beziehungen in der Politik nur der Mann vollbringt. Dante war eben zum Manne gereift, als er in die Zünfte eintrat; er stand in seinem einunddreissigsten Jahr. Das war die Zeit, da er aus dem Schwärmen der Jugend herausgetreten, durch das wissenschaftliche Studium zum Ernst gestimmt, mit Bewusstsein und Charakter die Zeittendenzen ergriff oder von ihnen sich ergreifen liess. Er war damals selber Nationaler und Liberaler von Gesinnung, Gegner des Kaisers, Gegner des Adels. Allein dadurch unterschied er sich von der grossen Masse und von ihren Stimmführern und Agitatoren, dass er ein ehrlicher Mann war. Und diese Ehrlichkeit eben war sein Verderben.

Als Liberaler zeigte sich Dante auch in dem nun entbrennenden Streit der Schwarzen oder der Donati und der Weissen oder der Cerchi. Die Donati repräsentiren den entarteten Geburtsadel, sie zeigen alle jene Charakterzüge, welche den zu einer Partei deprimirten Stand, welche den Junker und Feudalen bezeichnen. Die Cerchi waren die Patricier und Optimaten, und man wird in ihrem Gebahren

leicht sowohl jene Eitelkeit, jenen Stolz des Emporkömmlings als jenes bekannte juste-milieu, den gemässigten Liberalismus der bourgeoisie wieder erkennen. So neigte sich auch das Volk zu ihnen, und Dante schloss sich ihnen an. Mit ihnen ward er besiegt, vertrieben und gebannt.

Nachdem nun die Cerchi bereits früher den Ghibellinen, der kaiserlichen Partei sich zugeneigt, — augenscheinlich durch einen Zug der Natur, denn von Natur ist bekanntlich die Bourgeoisie eine Freundin der gesetzlichen Ordnung und überhaupt der Ordnung um der Sicherheit willen — gingen sie jetzt alsbald offen in das kaiserliche Lager über und identifizirten sich mit demselben. Dadurch geriethen sie nun in einen Gegensatz auch gegen das ursprünglich ihnen freundlich gesinnte Volk; sie wurden Nationalfeinde. In diesem Vorgang ist leicht der Punkt des Uebergangs zu erkennen, in dem Dante von dem Standpunkt des Nationalliberalismus sich zu seiner Theorie von der kaiserlichen Autorität umwandte. Diese Wendung beurkundet das vierte Buch des Convito. Jedoch hier verleugnet Dante noch nicht den Liberalen, nicht seine liberalen Traditionen. Mit Heftigkeit[1]) brechen sie hervor in der Opposition gegen den Geburtsadel. Er nennt ihn ein verdammliches und gefährliches Vorurtheil, weil dadurch die Guten in schmählicher Verachtung gehalten, die Bösen

---

[1]) Von dieser Heftigkeit gibt Zeugniss die Stelle tract. IV, c. 14, die zugleich auf das klarste beweist, dass mit dem Manne eine völlige Umwandlung geschehen sein musste, wenn er eine göttliche Komödie schreiben sollte. Denn diese Stelle athmet nichts als blutigsten Parteihass. Sie lautet: Se l'avversario vollese dire, che nell' altre cose nobiltà s'intenda per la bontà della cosa, ma negli uomini s'intende perchè di sua bassa condizione non è memoria, risponder si vodrebbe non colle parole ma col coltello a tanta bestialità . . . Es ist die Rede von Denen, die ein Moment der Begründung für den Geschlechtsadel in dem „Alter“ d. h. in der Geschichte finden.

gefeiert und erhoben würden. Der göttliche Same falle nicht in Dornen, das heisse in das Geschlecht, sondern in die einzelnen Personen. Die böse Erfahrung bewegt ihn hier, und der alte Hass ist es gegen die Schwarzen und die Junker und junkerlichen Demagogen, die ihn und die Seinen vergewaltigten, des Theuersten beraubten, das in bestem Wollen und Hoffen begonnene Werk zerstörten, von neuem das Vaterland dem Rasen der Parteien übergaben; hier bricht dieser Hass in heftiger Rücksichtslosigkeit heraus. Allein Dante war hier doch immerhin Ghibelline, und daher möchte ich glauben, dass dieser vierte Tractat erst in späterer Zeit innerhalb jenes achtjährigen Zeitraums geschrieben sei. Wie auch der Gegensatz der weichen und demüthigen Klage, die er im ersten Tractat an Florenz richtet, und die Feindschaft derselben Bürgerschaft, die er im vierten Tractat durch seinen Ghibellinismus herausfordert, belegen kann.

Darauf jedoch, als alle Versuche einer Restitution an der Schwäche und Unfähigkeit, vor allem aber an der Gleichgültigkeit gegen die Interessen des Ganzen, an der allgemeinen Selbstsucht von Seiten der Parteigenossen scheiterten, — als es immer mehr zu Tage kam, wie doch nur Weisse und Ghibellinen, Jeder nur das Seine suche, nirgends die Begeisterung für Recht und Wahrheit, die Mutter grosser Entscheidungen und Erfolge, jene selbstlose Liebe zur Sache, die der Idee selbst die ganze Existenz des Individuums zu opfern bereit wäre — die Liebe, wie sie Dante beseelte, sich offenbaren wollte, in diesem sich immer entschiedener entdeckenden Widerspruch der Gesinnungen und Motive seiner Genossen, in solchem schmerzlichen Erleben, da ward der Dichter inne, dass seine Genossenschaft auch eben nur eine „Rotte“ sei — er löste sich innerlich und äusserlich los, und nun erwachte in ihm

der lebendige Drang, zu einem höheren Standpunkt seine innern Anlagen, durch die er von der Masse sich geschieden, hinaufzuheben, in diesem zur Reife zu realisiren, und es begann in ihm das Princip zu wirken, durch welches er befähigt ward, hinfort nur sich selbst Partei zu sein. In diesem Sinne hatte er es sich gesagt sein lassen, parad. XVII, 61 ff.:

> Doch was zumeist die Schultern dir beschweret,
> Wird die Genossenschaft sein bös und thöricht,
> Mit der in dieses Thal herab du stürzest,
> Die ganz undankbar dich, ganz toll und gottlos
> Anfeinden wird; allein bald wird sie selber,
> Nicht du, blutroth davon die Schläfe tragen.
> Von ihrer Unvernunft gibt ihr Verfahren
> Bald den Beweis, so dass dir's rühmlich sein wird,
> Dass für dich selbst du hast Partei gebildet.

Aus diesen Versen erhellt, dass Dante auch in persönliche Zerwürfnisse gerathen war mit den Parteigenossen. Es kann bei jenem bekannten Charakter dieser Partei nicht auffallen, dass Redlichkeit und Entschiedenheit Kränkung, Verdächtigung und Widerspruch fand. Jenen Standpunkt nun, zu dem sich Dante emporzuheben getrieben fühlte, erkannte er dem Princip nach in dem Fühlen und Bewegen seiner Jugendzeit und Jugendliebe. Es war die heilige Macht dieser Liebe (— um Beatricens willen schied er sich von dem gemeinen Haufen, inferno II, 104 f.), die, auch um andrer Götter willen verlassen, doch noch in solchem falschen und verwirrten Treiben in ihm fortwirkte, und ihm den Vorzug gewährte, unter Schlechten auch, das Beste mit ganzer Seele zu wollen. Nun wendet aus den falschen Grenz- und Richtungslinien seines Strebens, aus dem Labyrinth und Dorngewinde des Parteitreibens eben jene heilige Macht, huldvoll sich herabneigend, ihn zurück zu ihrer unvergleichen Schöne, und sie, die damals

nur wie unbewusst auf ihn gewirkt hatte und in sinnlicher Hülle und Figur magisch ihn ergriffen, sie offenbart sich ihm und in ihm jetzt in reiner, unverschleierter Klarheit, und führt ihn empor zu dem Könige des Alls, zur Wahrheit, eröffnet in ihm den Licht- und Richtungspunkt des Unbedingten, des über aller Relativität, somit auch über der Relativität der Partei wesentlich Erhabenen. Es war also in Wahrheit eine Sinnesänderung, die mit unserm Dichter vorging, und die sich nicht nur auf seine religiös-sittliche Gesinnung, sondern auch auf seine wissenschaftliche Thätigkeit und nicht nur auf diese, sondern auch auf seine politischen Meinungen und Beziehungen bezog. Es war eine Revolution von totaler und radikaler Bedeutung, durch die schlechterdings alle Provinzen seines universellen Geistes umgestaltet wurden. Dante war Scholastiker, er wurde Mystiker — Dante war ferner Nationaler, er wurde Kaiserlicher — er war Liberaler, er wurde Conservativer, oder vielmehr er war das letztre auch bereits im Parteisinn, er wurde es im Vollsinn der Wahrheit; wie in der Religion und Wissenschaft ein Prophet des Reiches Gottes und seiner lebendigen Organisation, wurde er in der Politik ein Prophet nicht von Menschen, sondern von Gott gemachter Weltordnung. Die Urkunden dieser letzten reifen Epoche sind die „Göttliche Komödie“ und das Buch „von der Monarchie.“

In der That bin ich nicht im Stande der Meinung Witte's beizustimmen, der zufolge das Buch de Monarchia eine Jugendschrift sein soll. Dass hier bereits männliches Bewusstsein spricht, möchte nicht verkannt werden können. Soll die Abfassung in die Zeit der florentiner politischen Thätigkeit fallen, so widerspricht dem die bereits gehörte und gedeutete Erklärung im ersten Capitel des zweiten Buchs. Es widerspricht aber auch die dort (II, 3) angedeutete Hochachtung des Geschlechtsadels und der geschicht-

lichen Abstammung, welche vielmehr direkt auf eine späte noch über die Entstehung des vierten Traktats des convito hinaus fallende Zeit führt. Denn einmal ergeht sich ja, wie wir sahen, dieser Traktat in der heftigsten Opposition gegen das Moment des Geschlechtsalters als ein für einen Adel constitutives, dann aber ist jene Hochachtung eben wieder auch eine Grundstimmung der göttlichen Komödie, speciell ihres letzten jüngsten Theils. Denn dort spricht Dante parad. XV, 38 ff., indem er sich als Zweig, Cacciaguida als seine Wurzel bezeichnet, und mit freudigem Stolz auf die Reihe der trefflichen Vorfahren zurückblickt, in deren Continuität er sich mit Lust begreift, ja noch mehr indem er, XVI, 1 ff., die Einschränkung machend, dass die Trefflichkeit der Vorfahren auch von jedem Gliede der Reihe fortgesetzt werden müsse, damit zugleich ausdrücklich das Recht dieser historischen Continuität, die somit nur unter dieser Bedingung in jedem einzelnen Gliede sich wirksam und bedeutsam zeigen könne, mit dieser aber wirklich so sich zeige, anerkennt — spricht er die Idee des historischen Adels als eigne Confession, ja selbst als seine eigne persönliche Angelegenheit entschieden aus. Aber überhaupt möchte man wohl glauben, dass diese Ansicht auch die reifere und höherer Besonnenheit gemässere sei. Mehr noch ist sie einzig jener hohen Parteilosigkeit, jener Stellung über den Parteien angemessen, welche Dante in der letzten reifen Epoche seines Lebens charakterisirt; während im Convito noch der Sturm der Parteileidenschaft tobt, und von dieser die Ansicht sich wesentlich bestimmt zeigt. Die im Convito vertretene Ansicht ist ferner die abstrakte, wie sie die revolutionäre und liberale ist, und insofern weit mehr dem ältern philosophischen Standpunkt angemessen, dessen Consequenzen, als er verlassen wurde, ebenfalls verlassen werden mussten.

Sie ist auch die Ansicht des Thomas von Aquino, von dessen kirchlich-politischen Ansichten Dante sich in der spätern Epoche völlig getrennt hat. Und die Pietät, die Dante am Schluss des Buches gegen die Kirche und die kirchlichen Autoritäten an den Tag legt, und überhaupt dass hier auf die kirchlichen Fragen mit solchem Interesse, mit solchem heiligen Eifer eingegangen wird, scheint hier durchaus den christlichen Mystiker des Mittelalters zu bezeichnen. Bekanntlich theilt auch Wegele (dessen Buch hier am betr. Orte nachzusehen ist) die Ansicht einer spätern Entstehungszeit der „Monarchie.“ Scartazzini in seinem neuen Buche stellt S. 312 ff. einige von der andern Seite geltend gemachte Argumente zusammen. Ein bedeutendes liegt wohl in den Worten der „Monarchie“: „Darüber nun öfters nachdenkend, damit man mich nicht irgendwann mein Pfund vergraben zu haben beschuldige, begehre ich, für das allgemeine Wohl nicht Knospen nur zu treiben, sondern Früchte zu zeitigen.“ Allein diese Worte dürften sich wohl auch in einem andern, als in dem für jene gegnerische Ansicht günstigen Sinne auslegen lassen. Sollte nicht z. B. Dante unter den „Knospen“, die er bisher nur getrieben, die von ihm als unreif jener Zeit erkannte Abhandlung des Convito verstanden haben; überhaupt das innerlich Unreife bisheriger bezüglicher Leistungen, nicht deren qualitative und quantitative Geringfügigkeit schlechthin haben ausdrücken wollen?

Im Folgenden sei es nun versucht, ein Bild der Anschauungen Dante's auf seinem neuen Standpunkte zu geben, sowohl in philosophischer als in ethischer und kirchlich-politischer Beziehung, soweit nicht Solches in unsrer ersten Studie über Dante und die Göttliche Komödie bereits geschehen ist.

Gott ist a se, existirt nothwendig oder seine Existenz

ist eine Folge aus seinem Wesen oder seinem Begriff, sagt der Brief an den grossen Can §. 20. In der obgenannten Schrift haben wir ausführlich erfahren, wie nach Dante Gott die höchste Einheit aller endlichen Wesen und Dinge ist, alles das, wie Proklos in der citirten Schrift de causis sagt, implicite ist was die Welt explicite ist — wie Er eben darum auch das höchste Gut ist, das sich Allen mittheilt, selber unbewegt, und nothwendig sich mittheilt und ohne Einschränkung von sich aus ganz wie die Sonne, so dass die Einschränkung nur durch die Fähigkeit des einzelnen endlichen Wesens gesetzt ist. Eine Lehre, die ganz und gar auch die des Proklos ist in der „Platonischen Theologie“[1]), wie auch die folgende, dass in Gott sich Alles erfüllt und seine Perfection und Seligkeit hat. Ferner lernten wir dort, wie eben dadurch, dass alle Dinge der Welt nur seine Evolutionsgestalten sind, die erst in Ihm ihre Erfüllung finden, indem sie nun zu Ihm sich zurückwenden, als der sie alle trägt und im Innersten bewegt als ihr natürlicher Brennpunkt, die Ordnung der Welt entsteht, die Welt eine Melodie wird, in der Verschiedenes zusammenstimmt — eine Lehre, die ebenfalls Grundlehre des Proklos ist[2]); wie ferner Gott in der Einheit auch dreifaltig ist, und in der seiner Einheit innerlichen Dreiheit sich aktualisirt.

Dante spricht von der göttlichen Kunst, die im Geiste (in mente) Gottes ist[3]), d. h. in dem Sohn, in dem göttlichen Logos, mit dem sie durch eine ewige Ehe eins, dessen Braut und auch dessen Tochter sie ist[4]). Diese göttliche Kunst ist die wahre schaffende natura naturans.[5])

---

[1]) II, 4. VI, 12. I, 19, wo es heisst: *ἕκαστον τοσαύτην ὑποδέχεται τῶν ἀγαθῶν μοῖραν ὅσης μετέχειν αὐτῷ δυνατόν* — das Analogon von purg. XV, 67 ff. — [2]) ibid. III, 1. II, 4. — [3]) Vgl. de monarch. II, 2. epist. ad Can. Gr. §. 21. m. par. X, 10 ff. — [4]) Vgl. conv. III, 12. — [5]) de mon., ibid.

Sie wirkt mit der Nothwendigkeit und Unmittelbarkeit, mit der Genialität einer Natur, und geht durch alle Existenzstufen bis in die Materie hinab. Aber unter der Materie ist nicht allein die als Körper durch die Form sinnlich erscheinende zu verstehen, auch die Seele ist die Materie der göttlichen Kunst[1]). Materie bezeichnet überhaupt, wie wir schon sahen, das Princip der Individuation, der Trennung, Vereinzelung, Veräusserlichung, die Basis des selbstständigen realen Bestandes eines endlichen Wesens als solchen. In jener göttlichen Kunst nun sind die Originale (wie die Ideale) alles Zeitlichen, ihre Gründe (rationes) sowohl, wie ihre Ursachen (causae)[2]). In jener Kunst sind oder werden erkannt, sowie man hier die Unmöglichkeit von zwei stumpfen Winkeln in Einem Dreieck erkennt, die zufälligen und willkürlichen Dinge, bevor sie wirklich sind und sich ereignen. Die Succession der Zeiten versammelt sich hier in Einem Punkt, in dem alle Zeiten gegenwärtig sind. Was als zufällig und willkürlich ist, wenn es in sich thatsächlich ist, ist und wird erkannt in Gott als nothwendig. Was in sich in der Endlichkeit zufällig ist, ist in Gott nothwendig und vernünftig. So möchten wir parad. XVII, 14 und ff. verstehen. Es ist aber diese Ansicht auch ganz diejenige, welche Plotin von der Vorsehung hat. Die Vorsehung ist nach ihm das sich in der Vielheit und Einzelheit der endlichen Wesen gleichsam gebrochen darstellende Gesetz der absoluten Vernunft. Der Mensch überschreitet nie die Grenzen der Vorsehung, wenn er sich seiner Freiheit bedient; er individualisirt nur das Allgemeine derselben. Es geschieht zwar, was durch die Freiheit geschieht, nicht durch die Vorsehung, aber immer ihr gemäss, secundum eam. Daher steht auch Alles

[1]) par. I, 129. — [2]) Vgl. parad. XVIII, 109 ff.

mit einander in organischem Zusammenhang, in Beziehung und Analogie, und so ist die Weissagung möglich[1]). — Der Himmel, die Gemeinde der Heiligen und Engel ist eigentlich nur die ausgeführte vivifizirte Kunst Gottes. Denn die Heiligen und Engel haben nicht ihren Willen für sich, so dass ihnen der göttliche Wille als Gesetz äusserlich wäre, sondern dieser göttliche Wille ist das innere Princip ihres Wollens und Lebens, und der einzelne Wille ist nur eine besondre Entwicklungsform in dem allgemeinen göttlichen Willen. Die Einzelwillen sind in dem allgemeinen Willen, in dem sie involvirt sind (wie gleichsam die Pflanze in der Erde, der Embryo in der Mutter) in Wahrheit nur Ein Wille, Eine süsse Harmonie, und wirken in und mit dem göttlichen Willen bei ihrer verschiedenen Besonderheit doch in Einer nur innerlich sich gliedernden Form und Aktion[2]). Hugo von St. Viktor führt dafür den schriftgemässen Vergleich mit dem leiblichen Organismus und dessen Gliedern ein, die mit und in ihrem Haupt auch nur in Einer totalen Aktion wirken[3]). Da die Sache sich so verhält, so ist es natürlich, dass wie die Naturen und Grundkräfte selbst, so auch deren besondre Thätigkeiten und Produkte nur besondre und indirekte Explicationen der allgemeinen Thätigkeiten Gottes sind, oder sich zu diesen wie das principiatum zum principium verhalten, also zu ihm ein nothwendiges Verhältniss der organischen Deduktion oder der Genesis haben, und dass sie daher, z. B. die Gedanken, bevor sie in den Einzelnen sind, in Gott z. B. in Gottes Gedanken als dem Urgedanken erkannt werden können[4]). Man muss, um solche Begriffe, wie sie Dante hier erklärt, zu concipiren und lebendig zu fassen, wie er im Unendlichen selbst

---

[1]) enn. III, 2. 3. 4. 5. 6. 7. — [2]) par. III, 70 ff. VI, 124 ff. — [3]) de sacram. II, 18, 20. — [4]) par. XV, 55 f.

seinen Lebensstandpunkt haben; es ist dazu eine incommensurable Erhebung über die Eingeschränktheit der sinnlichen Vorstellungsart erforderlich. — So muss nun nach Dante ferner auch Alles, was in der Welt wirklich ist, wie es seine Wurzeln in Gott hat, rückkehrend zu ihnen in Gott auch wieder sich reflektiren; und nur in Gott als in seiner principiellen Einheit wird es in seiner Wahrheit eingesehen. Gott ist der wahre Spiegel (ein Ausdruck, der an oben citirtem Orte auch von Bonaventura in gleichem Sinne gebraucht wird), und während es nicht möglich ist, Gott wahrhaft in einer Creatur zu erkennen, werden dagegen wie Gott in Gott, so auch die Creaturen und natürlichen Dinge in Gott allein wahrhaft erkannt. Und das ist auch die Weise der Seligen[1]). Sowie auch Plotin sagt[2]), dass wenn die Seele den Körper abgelegt habe und in den göttlichen *νοῦς* (mens oder Logos) transformirt sei, sie Alles in ihm zumal ohne Discurs sehe. Sie sehe das Untere in seinen Ursachen und sehe es nicht in der zeitlichen Bewegung, sondern in dem stabilen Zusammenhang des Begriffs oder der Idee. — Die Kunst Gottes im Geiste Gottes oder im Logos wird auch das grosse Buch genannt, in dem sich nie Weisses oder Schwarzes ändert. In ihm lesen die wahrhaft erleuchteten Naturen[3]). Das ist das Buch, dessen Studium in Wahrheit gelehrt macht; es ist in Wahrheit und nicht (wie im Convito) tropologisch jene (Original-) Philosophie, die per eterno matrimonio in Gott ist, die in der neunten Zahl, deren Wurzel die heil. Dreieinigkeit ist, steht[4]), durch deren Unterweisung die wahren Weisen gebildet werden. Es ist nicht schwer, hier die Sophia Gottes, die Welt der Ideen,

---

[1]) par. XXVI, 106 ff. — [2]) enn. IV, 4, 1. — [3]) par. XV, 50 f. — [4]) vita nuova § 30.

die im göttlichen Nous oder Logos ist, zu erkennen. Philo[1]) und die Kabbalah nennen sie, resp. den göttlichen Logos, den Adam Kadmon der Kabbalah, welcher der unkörperliche Ort der Ideen, der Mann der Sophia ist, — das „Gesetz". „Auf das Gesetz blickend schuf Gott die Welt", nach der Kabbalah. Jene intelligible Welt ist das Urbild der sinnlichen, nach Philo, der dem Plato folgt[2]). Der Logos und seine Kräfte die Ideen sind die unkörperlichen Siegel aller Dinge[3]). Dieser Bezeichnung „des Siegelns" um das Ueberbilden und Determiniren in derEinheit, die schon nach Pythagoras die Quelle aller innern und äussern Form ist, zu bezeichnen, bedient sich Dante häufigst, wie auch das Bild vom Wachs, die Materie der Form zu bezeichnen, ihm wie dem Philo geläufig ist. Dieselbe göttliche Urwissenschaft, die zugleich die höchste concrete Wahrheit der Realität selber ist, wie Plotin ausführt, ist es auch, nach Philo, aus der sich die besondern menschlichen Wissenschaften tränken[4]). Nach Bonaventura sind die Ideen in Gott (oder der mens Gottes) wie Zweige auf dem Baum. Ein Baum ist aber auch, nach Dante, die heilige Gemeinde, doch persönlich vivifizirt, so dass eine vollständige Reflexion, ein lebendiges Antworten, Erwiedern gegeben ist. Hugo von St. Viktor[5]) sagt von diesem Leben in Gott, dass dann Gott wahrhaft Alles in Allem sei, da Er in so inniger Liebe aufgenommen wird, dass ausser ihm dem Herzen auch von sich selbst nichts übrig bleibt. Und von dem Leben der Gemeinde unter sich, sagt er[6]) mit einem Gedanken, der demjenigen Dante's purg. XV, 55 ff.[7]) völlig gleicht: „Wenn du die Guten wahrhaft liebst, so wirst du dich über Alles, was

---

[1]) de migr. Abrah. c. 23. — [2]) de conf. ling. c. 34. — [3]) de ebrietate c. 33. Vgl. parad. X init. m. VII, 67 ff. — [4]) de profug. c. 35. — [5]) Bei Liebner S. 315. — [6]) Ebd. S. 267. — [7]) S. m. Dante Alighieri S. 109.

ihnen verliehen wird, ebenso sehr freuen als sei es dir selbst gegeben. Die geistige Liebe wird grade dann erst jedem Einzelnen recht eigen, wenn sie Allen gemein ist. Sie wird durch Theilnahme mehrerer nicht vermindert, da ihre Frucht immer Eine und dieselbe ganze ist.“ Ebenso sagt Bonaventura[1]): „Von der wechselseitigen wahren Liebe kommt es auch, dass Jeder über des Andern Heil und Freude sich so erfreuen wird wie über das eigne“ — und ferner: „Die unschätzbare Huld und Güte Gottes hat das Ganze der gemeinschaftlichen Seligkeit so geordnet, dass Keiner der Seligen gewissermassen etwas Einzelnes und gleichsam für ihn allein Daseiendes besitze, vielmehr haben Alle gemeinschaftlichen Antheil an Allem, weil Der, welcher in Allen ist, ihnen zumal Alles ist.“

Da Gott die Welt schuf, konnte es, dem 29. Gesang des Paradiso zufolge, seine Absicht nicht sein, seine Vollkommenheit, die in der That eine absolute — völlige Genugsamkeit ist, zu erhöhen; die Schöpfung ist daher vielmehr ein Ausfluss seiner unendlichen Güte, die sich mittheilen und auch auf diese indirekte Weise selbst darstellen wollte[2]). Er schloss sich, seine ewige Liebe, die er selber ist, auf — entfaltete und explicirte sie, Eins bleibend in sich — in eine Fülle untergeordneter und daher indirekter reflektiver Strahlungspunkte[3]), worunter zunächst die Engel verstanden werden. Allein die Schöpfung vollzog sich nicht in Pausen, Intervallen, sondern die schöpferische Aktion glich einer continuirlich fliessenden Linie, in der sie vom Höchsten zum Niedrigsten bis zu der „reinen Möglichkeit“, der Materie hinabstieg. So sind demgemäss auch die erstandenen Welten ein continuirlicher Stufen-

[1]) soliloquia, cap. 4. — [2]) S. Philalethes zu d. St. XXIX, 13—15. — [3]) So sagt auch Meister Ekhart pr. 101: „Aller Creaturen Wesen ist ein Widerblick göttlichen Wesens.“

gang, eine Schattirung vom klarsten Licht sich durch ununterscheidbare Nüancen bis zur Finsterniss der Materie abdämpfend. Wie diess Eröffnen, aperire, sich zertheilen, se spezzare un manendo in se — diese Continuität dieser Emanationsstufen — alles das völlig platonisch ist, braucht hier wohl nicht erst wieder belegt zu werden. Nicht sobald zählte man nun von eins zu zwanzig, als „ein Theil der Engel das Subjekt der irdischen Elemente d. h. die Materie trübte.“ Wenn nun auch gesagt wird, dass die Engel als Gipfel der Welt innere Aktus seien, so ist doch nicht denkbar, wie sie hätten abfallen, viel weniger wie sie in diesem Abfall auf die irdische Materie hätten wirken können, wenn sie nicht zwar in einer andern Beziehung auch „Möglichkeit“ in sich gehabt hätten, wenn sie nicht qua Creaturen an jener unsichtbaren, wesentlichen Materie theilgenommen hätten, deren εἴδωλον nach den Platonikern eben die irdische Materie ist. Eben darum weil diese die letzte Wirklichkeit der Materie ist, daher wirkt das Böse der Materie auch auf die Materie im physischen Sinn, und stört in ihr die reine Durchbildung der himmlischen Form. Es war eben die Meinung Dante's gar keine andre, als diejenige andrer Mystiker, wie u. A. Suso's[1]), welcher sagt: „So man ein Ding will verstehen, so begegnet der Vernunft zuerst Wesen, und das ist ein in allen Dingen wirkendes Wesen. Es ist nicht ein zertheiltes Wesen dieser oder jener Creatur; denn das getheilte Wesen ist alles gemischt mit etwas Anderheit, mit einer Möglichkeit etwas zu empfangen. Darum so muss das namenlose göttliche Wesen in sich selbst ein alliges Wesen sein, und da merkst du, dass es das aller-

[1]) S. Suso's Leben in der Slg. der Schriften von Diepenbrock. S. 55.

wirklichste (actus purissimus) ist, in dem nicht Gebrechen noch Anderheit ist.“ Das aber ist eben der wahre Begriff des Platonismus von der Materie. Die Anderheit d. h. die Trennung und Dispersion (*τομὴ καὶ διασπορά*, spezzatura, dissipatio) ist nach Plotin[1]) das Wesen der Materie, und als solche ist sie nicht ein Quantitatives, sondern vielmehr ein Zustand und Beschaffenheit, ein Geist so zu sagen — die passive Energie, die von der Vernunft gebildet, determinirt und aktualisirt wird, nicht vernichtet, sondern nur verhüllt, occultirt wird, und nun in der Art dessen handelt, dessen Manifestation sie dient. Sie ist das Princip des Wechsels, der Veränderung, Gegensetzung und Alteration[2]). Das Erste ist nach Plotin der actus purissimus der absoluten Identität. Alles Folgende aber ist plus minusve unvollkommen, weil es Vielheit und insofern Anderheit und Möglichkeit in sich hat[3]). Eine Theorie übrigens, die auch vollständig die unsers grossen Leibnitz ist[4]). Denn nach ihm ist Gott allein actus purissimus ohne alle Passivität, dagegen alle besondern Wesen haben eben darin, dass sie besondre sind, mit der aktuellen Bestimmung eine passive bestimmbare Basis, welche die Privation und Indigenz aller Bestimmung ist, und sich nachher auch ausser sich zur Wirklichkeit bringt als Leib oder materia secunda.

Das Prinzip des Abfalls war das verfluchte hoffärtige Trachten jener Creatur, die in der Hölle Dante von allen Gewichten der Welt gebunden sah. Er, der über alle Welten sich erheben wollte, fiel eben durch dieses Trachten unter alle Welten, und diese traten aus einem innern organischen Verhältniss zu ihm in ein äusserliches unorganisches

---

[1]) enn. II, 9. 5. 16. — [2]) III, 6. 7. 8. 9. — [3]) V, 4, 1 vgl. m. V, 9, 4. loc. supra citat. — [4]) Vgl. die in Erdmann's Gesch. der neuern Philosophie gegebenen Auszüge: Theodicée II, 32. ad. Wagner. p. 466. à Mr. Montmort p. 725. 737. à des Bosses p. 435. 456. 687. de anim. brut. p. 464. sur l'esprit. univ. p. 182.

mechanisches, sie wurden statt einer freien Sphäre sein Gefängniss, und über ihm eine wuchtende Schwere. Er fiel hinab in die untersten Tiefen der Schöpfung, noch unter die Sinnlichkeit herab und ward zu der blossen tragenden Basis des Universums. Er fiel, der Geschöpfe höchstes, noch ungezeitigt, eine unreife Frucht, weil er das Licht nicht erwarten wollte, dass es ihn reife[1]). Indem er die Wurzel der Elemente aufrührte, wirkte er auch verwirrend auf diese, auf die Sinnlichkeit ein. Daher kann die Natur nun einem alternden Künstler verglichen werden, der die Idee wohl im Geiste hat, aber sie nicht mehr adaequat auszuführen vermag[2]). Denn weder ist die Materie immer in angemessener Disposition, noch der Himmel immer in seiner reinsten höchsten Kraft. Es scheint in der Natur mehr der Zustand eines Compromisses, eines sich in sich kämpfend ausgleichenden In- und Durcheinanderwirkens und -ringens der reinen göttlichen Kräfte, und der unreinen Kräfte des bösen Princips zu sein, das zu dem chaotischen Centrum der Erde einen so innigen Rapport hat.

Die Natur an sich ist die Kunst Gottes, das System und der Organismus der mentalen Ideen, Principien und Kräfte, und ist als solche im Geiste Gottes (in mente Dei i. e. in verbo): darauf ist sie auch im Himmel als in einem Organ, durch dessen Vermittlung sich die Aehnlichkeit d. h. das Abbild, die Copie (εἰκών) der ewigen Güte in die fliessende (wandelbare) Materie explicirt[3]) d. h. sich auseinanderlegt und vervielfältigt; denn die Materie ist das Princip der Individuation, der Vervielfältigung — sowie

---

[1]) XIX, 46 ff. u. vgl. Philalethes zu d. St. Das Bild seines Abfalls ist die Onanie, s. m. Dante Aligh. S. 110 f. Philo sagt de post. Caini c. 53. Onan sei die Selbstliebe, φιλαυτία. — [2]) par. XIII, 73 ff. — [3]) de Monarch. II, 2.

das einfache Sonnenlicht mit der planetarischen Materie sich berührend in Farben sich bricht und auslegt, welche das Spiegelbild des Lichts in der Vervielfältigung sind. Von allen Welten ist die Erde die geringste, sofern in ihr der Ort der nackten Manifestation der Materie ist, d. h. in ihr vor allen die Aeusserlichkeit, Ausschliesslichkeit, endliche Abstraktheit, welche das Wesen und die Aktion der Materie ist, sich physisch und in ihrer Wirkung auf den von ihr gebundenen Geist hervorthut.[1]) Es ist hier die Erde eben jene sublunarische Region der Pythagoräer und Platoniker. Auch die folgende Thesis ist wesentlich platonisch[2]) — dass nämlich das seelische Princip aller Thiere und Pflanzen aus dem Gestirn und dessen Complexionen sei,[3]) ebenso aber auch die natürlichen Individualitäten und Neigungen des Menschen. Da aber das Gestirn nur Organ der göttlichen Vorsehung (oder der Kunst Gottes) ist, so muss der Charakter der natürlichen Individualitäten auch für eine göttliche Bestimmung angesehen werden, die als solche zu respektiren ist[4]). Das Amt des Gestirns und der Sonne ist es zu temperare e sugellare.[5]) Dass die parad. I, 77 ff. angezeigte Harmonie der Sphären eine platonische Idee sei, merkt auch Philalethes an. Für die Genealogie, die Dante inferno XI, 97 ff. von der Kunst als Gottes Enkelin gibt, findet sich eine Analogie bei Hugo von St. Viktor de sap. c. 106, wo es heisst: „Drei sind der allgemeinen Ordner, Gott, die Natur und der Künstler. Und zwar, was Gott macht, der auch die Natur macht, das macht weder die Natur noch der Künstler; was aber die Natur macht, das macht auch Gott; der Künstler aber operirt manch-

[1]) par. XXI, 133 ff. vgl. m. convito III, 7. — [2]) vgl. Plotin enn. II, 3. 8. 9. 11. 12. — [3]) par. VII, 133 ff. — [4]) VIII, 97 ff. vgl. mit Monarch. II, 7. — [5]) par. I, 42.

mal mit Gott, manchmal aber mit der Natur ohne Gott, manchmal mit Gott und Natur."

Die Theorie der Erlösung wird im siebenten Gesang des Paradiso erörtert.[1]) Nach Thomas von Aquino besteht die justitia originalis in der Unterworfenheit der niedern Kräfte unter die Vernunft, der Vernunft unter Gott. Diesen Zaum wollte der Mensch nicht leiden. So geschah eine Trennung und Empörung der niedern, der sinnlich-natürlichen Kräfte gegen die höhern und gegen Gott, und es ward mit der Sterblichkeit und Verderblichkeit auch die Concupiscenz, „die böse Lust" — ein Verhältniss das durch die natürliche Fortpflanzung auf das ganze Geschlecht überging. Dante jedoch nimmt die Sache grösser, bedeutender. Was die Sünde des Menschen effectuirte, war die Trennung, die Veräusserlichung der Natur gegen Gott und die göttlichen Principien, gegen Geist und Wahrheit. In diese Natur aber war der Mensch hinabgezogen durch dieselbe Sünde, in ihre Centrifugalität implicirt, und daher war es ihm von sich aus nicht möglich, die Vollendung alles endlichen Wesens zu gewinnen, sein „Gesetz" zu erfüllen in der wesentlichen Vereinigung mit Gott. Die wahren, wesentlichen d. h. die contemplativen Tugenden waren ihm verschlossen; nur die aktiven Tugenden waren ihm zugänglich. Dem Verderben der Hölle sich zu entziehen, war er daher wohl im Stande, nicht aber ebenso die Quellen des ewigen Lebens sich zu erschliessen. Sowie Ruesbroek sagt:[2]) „Der Mensch fiel, behielt aber die Freiheit und Vortrefflichkeit seines Wollens und konnte Busse thun. Diejenigen, welche Busse thaten, erlangten Gottes Gnade wieder, obgleich sie den Blick

[1]) Vgl. zum Folgg. die von Philalethes gegebenen Auszüge und Erörterungen. — [2]) bei Engelhardt S. 182.

ins Paradies und in Gott verloren.“ Wenn somit auch nicht unter die Zeit fallend, vermochte er doch nicht Zeit und Menschheit zu transcendiren, sondern blieb noch in der Macht der Zeit in suspenso. Dieser indifferente Zustand wird von Dante durch den Limbus bezeichnet. Dagegen nun bestand darin das Werk des Erlösers, dass er im Endlichen wieder das Unendliche erschloss, und das Paradies wieder aufthat. Darum heisst es par. XIX,103 ff.:

a questo regno
Non sali mai che non credette in Cristo.

Nun betrachtet Dante die Erlösung vom Gesichtspunkte der Schuld aus, welcher die Strafe und in ihr die Genugthuung resp. Sühnung entspricht. Die Natur in ihrer Entfremdung, diese abstrakte todte Endlichkeit ist es, in der sich die Schuld verkörpert, und die sie fortpflanzt als Ferment. Sie, diese Natur ist daher auch das Subjekt der Strafe, und in diesem Sinne war ihre Hinrichtung am Kreuze gerecht. Aber die Person, die diese strafwürdige Natur trug, war nicht selbst persönlich in die Gottflüchtigkeit der Natur implicirt; vielmehr war er von Person der Inhalt aller reinen Gotteskräfte. Philalethes führt die Definition des Thomas von Aquino über die Strafe an, der zufolge dieselbe die Reaktion der verletzten Ordnung ist. Diese Reaktion, der Verletzung entsprechend, bedingt ebenso ein der Verletzung oder der falschen Aktivität entsprechendes Leiden. Durch dieses Leiden wird die falsche Aktivität (zugleich mit ihren organischen Folgen) vollständig ausgelöscht, und der Sünder daher in einen indifferenten, somit bildungsfähigen Zustand, in eine Art der Unschuld und Unwissenheit des Guten und Bösen zurückgesetzt. Die Strafsühnung hat daher die nächste Beziehung zu dem Begriff der Reinigung. Strafsühnung und Reinigung aber sind wie die Heiligung nicht mensch-

liches, sondern göttliches Werk. Nicht der Mensch kann sühnen und reinigen, sondern Gott allein. Nun aber war es der constitutionelle Zustand des Menschen und der Natur, von der Wirksamkeit der göttlichen Kräfte ausgeschlossen, ihnen wesentlich veräusserlicht zu sein. Daher mussten diese göttlichen Kräfte in dem Sohne Gottes selbst herabsteigen, der das die falsche Selbstständigkeit der Natur tödtende Leiden auf sich nehmend, nun in der getödteten d. h. depotenzirten und machtlos gemachten Natur die göttlichen Kräfte wieder in Aktion setzte. Oder vielmehr, indem er der Inhalt aller göttlichen Kräfte war, vollzog er für den Menschen (an dessen Statt und zu dessen Gunsten) was der Mensch nicht vermochte d. h. er setzte die göttlichen Kräfte in der Natur in Wirksamkeit, und bewegte also zunächst gegen die Natur die Reaktion der göttlichen Kräfte, um dann die reducirte Natur in eben ihnen wieder zu beleben. Indem also nun die göttlichen Kräfte wieder in der Natur eröffnet sind zur Reinigung (Strafsühnung, Reaktion) wie zur Heiligung (positiver Organisation), so sind es also diese gottmenschlichen Kräfte, die einerseits als Kräfte der Reaktion den Menschen dem reinigenden Strafleiden im Purgatorio unterziehn d. h. in ihm die Schalen und Schlacken der Endlichkeit zerstören — andererseits aber die göttliche Gestalt, die unendlichen Lebenskräfte in der Einheit mit Gott in ihm entwickeln, was im Paradiso geschieht. Von diesem sühnenden Strafen ist das verderbende Strafen in der Hölle unterschieden. Denn hier ist die giustizia nur ein Organ der pietà, dort aber ist sie nackt, ohne pietà. Pietà, grazia, amore ist aber das göttliche Wesen selbst in seiner transcendenten Reinheit; Gerechtigkeit ist die Darstellung des allursächlichen Göttlichen in der abstrakten Endlichkeit (der Materie) als Ursache dieser Endlichkeit und ihrer Art.[1]) Die nackte Ge-

rechtigkeit ist also die nackte Endlichkeit (Materie), nur mit der Bestimmtheit als einer von Gott auf eine Weise verursachten, und die Höllenstrafen sind somit zugleich auch die Selbststrafe der Sünde, d. h. des sich in der blossen Endlichkeit, und diese seine Endlichkeit von Gott isolirenden Willens, der Verderbensprocess der Sünde selbst, wenn er von den ihn verkleidenden und sein Feuer dämpfenden Hüllen der Sinnlichkeit geschieden ist, wie sie andrerseits noch Wirkungen Gottes sind, sofern Gott doch die Ursache der Endlichkeit ist.[2]) Und nur in Christo sind die göttlichen Kräfte in der Menschheit und Natur aufgeschlossen, nur im Gottmenschen kann die sühnende Reaktion aufgenommen werden, daher in ihm auch nur die Erhebung in das Unendliche; der Vater ausser dem Sohn zürnt ewig, d. h. von Ihm ist die Menschheit durch einen von ihr nicht auszufüllenden Spalt geschieden; die Verbindung des Natürlich-Menschlichen und des Unendlichen aber, und die Aufhebung Jenes in Diesem, wie sie in Christo vollzogen ist, bedingt eine Quelle reinigender und heiligender Wirkungen.

Wir sahen, wie Dante weit entfernt war, die Heiden als solche oder die ungetauften[3]) Kinder direkt der Verdammniss zu überweisen. Vielmehr gestand er offen, dass der Mensch auch ohne den Glauben an Christum von

---

[1]) vgl. Proclus in Plat. theol. I, 19. — [2]) Aus dieser Betrachtung erklärt sich auch, wie, während nach dem dritten Gesang Gott die Hölle gemacht hat (— vielleicht ist der Ausdruck „machen“ dort nicht zufällig, sondern absichtlich gewählt, um das Aeusserliche und Indirekte der Ursächlichkeit Gottes zu bezeichnen —) wie also dem vierunddreissigsten Gesang zufolge doch wieder der Teufel als derjenige bezeichnet wird, der die Höllengrube gleichsam gebohrt habe, sowie die Vermuthung, die Dante inf. XV, 10 ff. andeutet, dass doch vielleicht nicht Alles, was in der Hölle sei, von Gott gemacht sei. — [3]) vgl. purg. VII, 31.

der sog. aktiven Sünde sich freihalten, und insofern auf eine Art gerecht und fromm zu sein vermöchte. Nur freilich von der umana colpa vermöchte er sich nicht selber zu befreien, d. h. von der Verendlichung und der Trennung von dem Unendlichen. Dass es jedoch in diesem Stande der Veräusserlichung noch eine Gerechtigkeit der Person geben könne, wie sich denn ja Gott auch in dieser verendlichten Welt auf eine entsprechende Weise offenbart habe, gleichsam durch einen Akt der Reflexion, durch einen Widerschein, wie das Mondlicht von der Sonne, nemlich in der Institution des Staats und in der Philosophie, das behauptete er entschieden. Noch prägnanter und entschiedener finden wi bei andern Mystikern eine Hochachtung der Natur in ihrer Art. „Die Neigung und der Hang zur Sünde, sagt Tauler,[1]) liegt wohl in des Menschen Natur, das ist das Erbtheil von Adams Falle, er ist aber nicht gezwungen zur Sünde, er hat seinen freien Willen; sündigt er nun, so thut er was nicht in seiner wahren Natur liegt, er handelt gegen seine wahre Natur.“ „Die die menschliche Natur immer nur schelten, kennen sie wahrlich nicht, sie ist wohl edel und gut, behandelst du sie nur recht; klage immerhin über verderbte Natur, sie selbst aber in ihrer ursprünglichen Anlage achte hoch.“ „Was die Natur verunreinigt, ist eine Krankheit, die nicht in ihr ursprünglich ist, die sie zufällig befallen hat.“ „Die Wahrheit dieser Behauptung können wir selbst an den Heiden erkennen; die Guten und Weisen unter ihnen wirkten Gutes und verabscheuten das Böse, geleitet von ihrer wahren Natur.“ Es war jedoch die Ansicht Dante's eine gemeinsame der ganzen mittelalterlichen Theologie. „Man machte, sagt H. Schmid, einen Unterschied zwischen den aktiven und

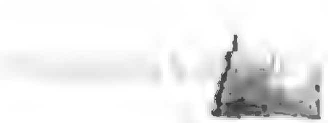
---

[1]) Nachf. des armen Lebens Christi I, § 48. 49.

contemplativen Tugenden, indem man unter der aktiven nur die gemeine Tugend, die Erfüllung der gewöhnlichen (?) Pflichten des Lebens, das Handeln und Wirken für die Zwecke des Lebens begriff; unter den contemplativen dagegen die Richtung des ganzen Gemüths auf die Anschauung des Unendlichen. Die aktive Tugend gehört allen Menschen an, sie wird auch bei den Heiden gefunden; aber nur die Contemplation führt zu der höhern christlichen Vollkommenheit."[1]) Es ist übrigens bemerkenswerth, dass diese Unterscheidung der aktiven und contemplativen Tugenden als der niedern und höhern ganz die Ansicht der Platoniker, also derjenigen ist, welche danach eben von den höhern Lebensfunktionen ausgeschlossen sein sollten. So sagt der Platoniker Alkinoos[2]): *ἡ θεωρία ἐνέργεια τοῦ νοῦ νοοῦντος τὰ νοητά, ἡ δὲ πρᾶξις ψυχῆς λογικῆς ἐνέργεια διὰ σώματος* — die Contemplation ist die Lebensthätigkeit des das Geistige schauenden Geistes, die Praxis (praktische, aktive Tugend) ist die Thätigkeit der verständigen Seele mittelst des Körpers. Und noch entscheidender Apulejus[3]): Prima bona esse Deum summum, mentemque illam, quam *νοῦν* idem (Plato) vocat: secunda ea, quae ex priore fonte profluerent, esse animi virtutes, prudentiam, justitiam, pudicitiam, fortitudinem — das erste Gut also sei Gott und die absolute Vernunft, das zweite die vier Cardinaltugenden, die aktiven Tugenden, wie sie die mittelalterliche Theologie nennt. So auch unterscheidet Porphyrios[4]) bürgerliche Tugenden (Legalität und Moralität), ascetische Tugenden, und — mentale Tugenden, in denen die Vereinigung mit dem Unendlichen vollzogen wird.

---

[1]) Der Mysticismus des Mittelalters. 1824, S. 91. Die Art der Definitionen, die er hier giebt, ist jedoch etwas unbestimmt und verschwommen. — [2]) de doctrina Platonis cap. 2. — [3]) de habitudine doctrinarum ex. nativ. Plat. II. ed. Bipont. p. 175. — [4]) sententiae ad intelligib. 34.



Ueber das Verhältniss des Platonismus zum Christenthum habe ich mich übrigens schon in meiner ersten Studie ausgesprochen, und den voreiligen Schlüssen der Baur, Strauss und Genossen vorgebeugt. Bekanntlich gehen diese im Analogisiren so weit, dass sie selbst im Stoicismus eine Anleitung und Vorbereitung zum Christenthum erblicken wollen — ein Beweis, dass sie entweder den Stoicismus oder das Christenthum oder beide nicht verstanden haben, was auch bei immensester Gelehrsamkeit wohl nicht ausgeschlossen ist.

Die Seele hat ihre natürlichen Instincte, sowohl für den Verstand als für den Affekt. Dort die Axiome und Kategorien, durch die alle Construction der Wahrheit bedingt ist, hier den Trieb nach dem höchsten Gut. Diese sind das Göttliche in ihr, die Fussspuren Gottes. Der Wille kann den Bahnen, die sie weisen, folgen — er kann von ihnen abweichen. Darin liegt sein Verdienen oder sein Verschulden.[1]) Der freie Wille ist im Uebrigen jedoch die edelste Gabe Gottes an uns; er setzt uns mit Gott gleichsam auf gleichen Fuss, auf den Fuss eines Vertrages.[2]) Die falschen Vorurtheile des in der Endlichkeit wurzelnden Gesichtspunktes sind es, die den Intellekt trüben und binden, ihn der reinen Wahrheit unfähig machen. Il falso imaginar fa grosso.[3]) Witte übersetzt das far grosso mit „bethören," Philalethes mit „irre machen." Das ist ohne Zweifel viel zu allgemein und unbestimmt. Es soll geradezu die Verirdigung, Materialisirung ausgedrückt werden. Ein endliches Gut kann den Willen nur fesseln, wenn es nicht im richtigen Verhältniss aufgefasst, wenn es nicht im Unendlichen unter ihm als ein endliches (als Stückwerk) wahrgenommen, sondern selbst für ein Ganzes, Allgemeines genommen wird.

---

[1]) purg. XVIII, 16 f. — [2]) parad. V, 19. — [3]) I, 88.

Das wahre Gut, einmal erkannt, entzündet auch sofort eine endlose Liebe. „Das blosse Sehen nur entzündet Liebe.“[1]) Ist doch alles endliche Gut nur ein Strahl, eine einzelne Effulguration seines Lichts.[2]) Was wirklich gut ist, das muss Liebe entzünden, sobald es als solches erkannt wird.[3]) Das Erkennen ist der Akt, der empfängt, die aktiv herausgehende Liebe ist die geborene Frucht.[4]) Und so wird auch im Purgatorio[5]) echt sokratisch angedeutet, dass die Erkenntniss des Guten die Mutter der Tugenden sei, wie auch der silberne Schlüssel den Gebrauch des goldenen bedingt. Wer das wahre, ewige Gut erkannt hat, wie es ist, wie ganz Liebe, unäussprechliche Huld, ewige Wahrheit, der darf wohl sagen, es sei recht, dass der unendlich leide, der einem endlichen, wandelbaren und verderblichen Ding zu Liebe der Liebe des Unendlichen sich muthwillig entschlagen habe.[6])

Jener Gedanke übrigens, dass die Tugend Erkenntniss sei, sofern sie aus der Erkenntniss als ihrer Wurzel, wie auch in ihr und durch sie lebe, ihr Leben habe, jener Gedanke ist ein ganz anderer als derjenige, zu dem Dante im Convito sich geneigt zeigt. Vortrefflich passen hieher die Worte des Maximus von Tyrus[7]): „Ich räume ein, dass die Tugend Wissenschaft ist; hüte dich aber, dass du nicht den Satz umkehrest und sagest, Wissenschaft sei Tugend. Denn die Leute täuschen sich sehr, wenn sie meinen, die Kunst, die mit den Zahlen umgeht, oder andere ähnliche brächten Tugend mit sich. Ja wenn das wäre, wie viel würden unsre Sophisten werth sein, die Vielredner und Vielwisser, die von Wissenschaft überfliessen und mit ihr Kleinhandel treiben.“ Die Intimität der Er-

[1]) V, 4 ff. — [2]) XIX, 89 f. — [3]) XXVI, 28 f. — [4]) XXIX, 139 f. — [5]) z. B. purg. XI, 118 f. — [6]) par. XV, 10 f. — [7]) dissert. XVII.

kenntniss und ihres Organs, der Vernunft, zu der Religiosität und dem höchsten religiösen Lebensakt ist wie ein gemeinsamer Grundsatz aller Platoniker, so insbesondere der christlichen Platoniker. Hugo von St. Viktor sagt:[1]) Dei beatitudo non potest participari, nisi per intellectum. „Man kann Gott nicht minnen, ohne ihn vorher zu erkennen,“ sagt Meister Ekhart.[2]) Wie man sieht, ein Standpunkt, der einigermassen im Gegensatz steht zu jenem, den Pascal in den Worten formulirt: La dernière démarche de la raison est de reconnaître, qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Denn diesen Leuten ist gänzlich die Einsicht abhanden gekommen, dass es ein höheres Erkenntnissvermögen gebe, als die ratio, den λόγος, oder was wir nach neuerem (und altem platonischen) Sprachgebrauch den Verstand nennen. Wie Jacobi unter Philosophie Spinozismus verstand, so wissen sie von keinem andern Wissen als von Rationalismus und Scholasticismus, und stellen diesem ein unbestimmtes Fühlen, den „Salto mortale“ eines gewissen Glaubens entgegen, meinend, die Heiligkeit der Sache erfordere das. Denn si on soumet tout à la raison, notre religion n'aura rien de mystérieux. Dagegen fragen jene Alten, wie man wohl das Göttliche, das ewig Schöne lieben könne, wenn man es nicht erkenne, und sind vielmehr geneigt, den Mangel dieses Erkennens für einen Zustand der Verdammten (die nicht die klare [evidente] und klarmachende, jeden Vorzug des Lebens erst begründende Erkenntniss des Ewigen als des Wahren und Wesentlichen, sondern nur eine stückweise und in der Aeusserlichkeit und Getheiltheit der Zeit verlaufende Kenntniss auch dann noch haben, wenn die körperliche Schranke gebrochen ist[3])) — als für

---

[1]) Summa sentent II, 1. — [2]) Pred. 85. — [3]) inferno X, 100 ff.

einen religiösen Zustand zu halten. Und sie bemühen sich, der falschen Wissenschaft und sophistischen Kunst, die wahre Wissenschaft und Philosophie entgegenzustellen, welche nach ihnen identisch ist mit der wahren Religion und Religiosität.

Der geistige transcendente Sinn, die Vernunft (la mente) ist nach Dante ein Strahl des göttlichen Geistes, ein innrer von seinem Muttergrund und Element ungetrennter Lebenstheil und Ausfluss desselben.[1]) „Die Platoniker, sagt Clemens von Alexandrien[2]), meinen, dass die Vernunft in der Seele ein Ausfluss der Gottheit sei; die Seele aber ist ihnen das Princip des Körpers.“ „Die Vernunft, sagt Origenes,[3]) ist ein Strahl des göttlichen Logos.“ Dahin kann auch die Aeusserung Ruesbroeks[4]) gezogen werden: „Das Leben und die Wesenheit, welche wir nach unsrer ewigen Idee in Gott sind, und die wir in uns haben, ist ohne Mittel und Unterschied. Desshalb nimmt unser Geist nach seinem innersten und höchsten Theil in der nackten Natur seines ewigen Urbildes (exemplar) die göttliche Klarheit auf.“ Dies ist die Idee, von der aus Friedrich Notter[6]) die Bedeutung der Figur der Beatrix erläutert. Nun erklärt Dante die Contemplation parad. XXI, 83 ff.:

Ein göttlich Licht strahlt auf mich seine Schärfe,
Durchdringend dies, darein ich mich gesponnen,
Und seine Kraft, vermählt mit meinem Sehen,
Erhebt mich über mich, so dass ich sehe
Die höchste Wesenheit, aus der's gequollen.

Es ist hier die allgemeine, von allen Platonikern und

---

[1]) par. XIX, 52 f. — [2]) Strom. V. p. 430. — [3]) contra Cels. IV, 3, 6. — [4]) bei Engelhardt S. 210. — [5]) Die zwei ersten Gesänge von Dante's Hölle. 1869. S. 90 ff. Hoffen wir, dass die von diesem Autor uns in Aussicht gestellte, den Proben zufolge classische Uebersetzung bald uns geschenkt werde.

Mystikern anerkannte Wahrheit ausgesprochen, dass wir nur erkennen, soweit wir erkannt sind, und das Licht nur schauen im Licht und durch dasselbe. Es ist aber noch mehr gesagt. Die Schauung ist eine Verzückung. Das zu Schauende, das göttliche Licht, die göttliche Essenz uud ihr Kraftausfluss selbst ist die verzückende Gewalt, sie hebt die Vernunft, das Auge des Geistes über die Endlichkeit hinaus, über die Implication in die niedern seelischen, die individuellen Kräfte und Thätigkeiten, und manifestirt die Einheit und Continuität, die sie mit ihr (der Vernunft) hat. Hier ist das in ihr frei werdende Bewusstsein als ein innrer, wenn auch in seiner Besonderheit (innerlich) unterschiedener Lebenstheil des absoluten Bewusstseins. So sieht sie Gott nun in Gott und in ihr träufen die Süssigkeiten des allseligen Lebens, von denen die Mystiker sagen, dass sie unaussprechlich sind, und nicht eingehen wollen weder in Gedanken noch in Worte, sondern diese unendlich übersteigend nur im Herzen empfunden und so auch nur durch Fühlung mitgetheilt, erfühlt werden. Es ist ein anderes, ein höheres Bewusstsein, das unter ihnen aufblüht, und das von dem alltäglichen, in der Sinnlichkeit, in der seelischen Selbstheit, in der Reflexion verschlossenen wie durch ein Sterben geschiedeu ist. Es sind die grossen Mysterien, deren Feier hier in geheimer Stille begangen wird. Daher gebrauchten, wie Plutarch berichtet, die Hellenen für die Einweihung in die Mysterien und für das Sterben verwandte Ausdrücke, und zu Athen nannte man die Todten Demetrier. „Die Seele, sagt Philo, würde Gott nicht erkennen, — was doch das Ziel der Glückseligkeit und das unsterbliche Leben ist[1]) — wenn Gott ihr nicht einhauchte und sie berührte. Das Organ

---

[1]) de sacrificant. c. 16.

aber dem Gott einhaucht, ist die Vernunft, die das *ἡγεμονικόν* der Seele ist. Nur in der Vernunft berührt sich die Seele mit Gott.[1]) Gott ist in Gott zu erkennen, wie die Sonne durch ihr eigenes Licht.[2]) Dann sagt Hugo von St. Viktor, in diesem Silberblick des Zeitlebens, diesem eternal moment, „wenn der Herr in der Höhe der Anschauung inniger mit der Braut sich vereinigt, wenn sie die himmlischen Küsse empfängt, und Engel ihr dienen, dann ist sie erhoben über alle Sünden und Sorgen, Freuden und Eitelkeiten dieser Erde.“

O du der Sterblichen bethörte Sorge,
Wie sehr sind fehlgebaut die Syllogismen,
Die unten dich die Flügel schlagen machen.
Der ging dem Jus nach, der den Aphorismen,
Der lag dem Priesteramte ob und Jener
Regierte durch Gewalt und durch Sophismen,
Der trieb das Rauben, Jener trieb den Handel,
Der mattete sich ab, in Fleischesliebe
Gefesselt, der ergab sich träger Musse —
Indessen ich gelöst von all dem Tande
Zum Himmel mich geschwungen mit Beatrix.

Ja die Leute lästern, was sie nicht verstehen. Sie bedenken nicht, dass wahre Grösse nie der Endlichkeit Theil ist, dass Grösse der Gesinnungen, der Thaten und Gedanken nur in der Begeisterung, in der Berührung des Unendlichen erschlossen wird. Daher schmähen sie das Christenthum, das die Ewigkeit in das leere, im Endlichen sich ermattende Herz bringt — und die Mystik, die der Geist des Christenthums selbst und die Blüthe aller Religion ist.[3])

---

[1]) de legg. alleg. I, 13. — [2]) de praem. et poen. c. 7. — [3]) Selbst Liebner spricht von der Mystik wie von einem Getriebe der Phantasie und meint dagegen, dass erst die Reformation (was macht man nicht alles daraus? —) das rechte Verhältniss des innern und äussern Lebens ans Licht gebracht hätte.

Jene Kunst Gottes, von der wir oben gehört haben, ist in anderer Hinsicht nach Dante auch das Recht schlechthin,[1]) sowie nach Philo der Logos das Gesetz ist. Jus per prius in mente Dei est — divina voluntas est ipsum jus. Danach würde allerdings Herrm. Grieben in einer Weise Recht haben hönnen, wenn er in Beatrix das Kaiserthum repräsentiren lässt. Nur eben, dass sie nicht für die Idee des weltlichen Kaiserthums selber dastehe, sondern deren Urbild im Unendlichen, in dem *κόσμος νοητός* sei. Dann aber ist ihre Idee auch damit nicht erschöpft. Denn diese göttliche Lebensordnung im Intelligibeln ist eine theokratische Ordnung, und gleichsam die Identität von Kirche und Staat, welche hier unten in correlate Gegensätze auseinander geht. Das Recht ferner in seiner Applikation ist die persönliche vernünftige Proportionalität der Menschen zu einander, und die Frucht dieser Ordnung ist das allgemeine Heil und der Friede.[2]) „Das Gesetz, sagt Philo,[3]) ist die Meisterin des Friedens und der Eintracht.“ Für die Beziehungen des äusseren Zusammenlebens ist die Ausführung des Rechts in die politische Monarchie gelegt; diese ist l'imprenta dell' eterno piacere[4]) — die Beziehungen des innern Zusammenlebens in Gott einzuleiten und zu vermitteln ist die Aufgabe der kirchlichen Monarchie oder Hierarchie. Dort ist das *ἡγεμονικόν* das Recht, das in der Aeusserlichkeit, in der es ist, mit starrer Ausschliesslichkeit wirkt — hier die lebendige Gnade; dort walten die aktiven Tugenden und die Philosophie zur Glückseligkeit dieses Lebens, hier die Contemplation und die Liebe zur ewigen Glückseligkeit; dort

---

[1]) de Mon. II, 2. — [2]) ibid. c. 5. — [3]) In Exodum I, 3. — [4]) par. XX, 76. Also nicht das göttliche Wohlgefallen selbst, sondern dessen Eindruck in das Endliche und Zeitliche, dessen Gepräge und Abdruck, wovon man wieder die Anwendung auf das oben im Text über Beatrix Gesagte machen kann.

erfreut man sich in erlaubtem Glanz und gemässigtem Genuss, hier erfreut man sich der Armuth und der Abgeschiedenheit. Wie die Kreise unterschieden sind und die Ziele, die Jedem von Beiden gehören, so sollen sie auch ihre Funktionen unabhängig von einander üben. D. h. sie sollen zu einander in keiner äussern Abhängigkeit gestellt werden, ob sie auch innerlich wohl miteinander in Verhältniss treten; ihre solidare Verbindlichkeit, die sie allerdings zu einander haben, ist eben eine moralische, freie, darum nicht minder für beide Theile, für jeden nach seiner Art verpflichtende. Dies ist der Sinn der Einschränkung, die Dante am Schlusse seines Buchs „von der Monarchie“ macht. Hier wird von dem weltlichen Monarchen die Achtung vor dem kirchlichen verlangt, welche sich für die religiösen und moralischen Einflüsse desselben offen hält; es ist das ohne Zweifel in idealer Weise gedacht ein Segen für den Staat und die bürgerliche Gesellschaft, und den Dank in dem Schutz der kirchlichen und religiösen Interessen zurückzugeben, war ein altes Amt des kaiserlichen Schwertes, von dem Dante wohl nicht es zu entbinden geneigt war. Es ist bekannt, mit welcher Ehrfurcht Dante das päbstliche Amt betrachtete; ja war doch die kirchliche Monarchie ein wesentliches Glied in seinem System, war nach ihm doch in ihr der Organisationspunkt der Katholicität, der kirchlichen Einheit der Menschheit, wie im Kaiserthum der politischen Einheit. Dante trennt stets die Person, welche als Usurpator im Amte ist, sofern sie dasselbe missbraucht und schändet, von dem Amte. Im purgatorio XIX, 106 ff. lesen wir von einem Pabste, den der Eindruck der grossen Pflicht, die er übernommen, gebessert habe — was in Bezug auf gewisse neuerdings gemachte Vorstellungen von Bedeutung ist. Sicher ist

doch, dass ein grosses munus[1]) ebenso zur Selbstüberhebung wie Selbstdemüthigung wirken kann, je nachdem Einer es räuberisch an sich reisst, oder es als eine Aufgabe betrachten will. Mit der Reformation hatte Dante wenig gemein oder nichts, es sei denn in ihren ersten Anfängen, bevor die Institutionen selbst mit den Missbräuchen zusammengeworfen worden. Wenn man alle die zu Reformatoren vor der Reformation oder gar zu Protestanten machen will, die gegen einzelne Missbräuche protestirten, so wird man Vieles zusammenthun, was innerlich wenig Gemeinsames hat.

Beide, Kirche und Staat, sind dazu von Gott gesetzt, um jene durch die innere Macht der religiösen Wahrheit, diese durch die Zucht- und Strafgewalt des Gesetzes jenen Geist aller Revolution, die böse, zügellose, unersättliche Begier zu zähmen.[2]) Der Zauber der Endlichkeit verführt die Seele, ihre Begier falschen Gütern zuzuwenden, die nicht sättigen und daher, je mehr sie genossen werden, um so mehr die Sucht verschärfen, so dass die Seelen mitten im Geniessen tantalische Qualen erleiden. Diese schrankenlose Begierde zu zügeln, den seelischen Hunger zu seinen wahren Zwecken zu erziehen und anzuleiten, dazu sind die Gesetze und deren Ausführungsordnungen gegeben. Wo nun die Gesetze verdorben werden oder die Ausführung schlecht ist, da entzügelt sich die Begier. Die erste Ursache des revolutionären Zustandes der Gesellschaft erblickte er demgemäss in der schlechten, sei es politischen, sei es kirchlichen Regierung.[3])

Die Monarchie also ist es, die Dante will, im Staat

---

[1]) Ich wähle dieses lateinische Wort, weil in ihm so ungemein viel liegt, was hier ausgedrückt werden soll (wie „Obliegenheit“, „Amt“ und „Geschenk“) — was sich deutsch nicht mit Einem Worte sagen lässt. — [2]) de Monarch. III, 15. — [3]) purg. XVI, 85 ff.

wie in der Kirche. Aber sie nimmt ihm, wie gesagt, eine universelle Gestalt an; er will so das Kaiserthum in der ganzen Eigenthümlichkeit seiner Idee. Da der Ehrgeiz, sagt er,[1]) die Völker treibt, Zwietracht und Kriege gegen einander zu erheben, die Volkswohl und Familienwohl zerstören, so muss gleichsam Ein Steuermann sein, der die verschiedenen (natürlichen und historischen) Verhältnisse achtend, und die verschiedenen nöthigen Aemter anordnend, über das Ganze eine allgemeine und unweigerliche Befugniss habe. Man muss gestehn, dass diese Idee ohne Zweifel viel vernünftiger ist, als die entgegengesetzte der sogenannten Friedenscongresse, die den Frieden will durch die Revolution, in der That mit der Revolution den Krieg permanent macht.

Es ist übrigens eine altchristliche Idee, die Idee von der providentiellen Mission des römischen Kaiserthums. Origenes deutet bereits die Grundzüge des Dante'schen Gedankens an, wenn er sagt[2]): „Wenn die Welt in viele Reiche zertheilt gewesen wäre, so würde dadurch die Ausbreitung des Christenthums sehr gehindert worden sein; auch desshalb, weil diese verschiedenen Völker nothwendig in Krieg mit einander gelegen hätten. Wie hätte eine so friedfertige Lehre, die nicht einmal den Menschen erlaubt, sich an ihren Feinden zu rächen, in der Welt Beifall finden können, wenn nicht die Gemüther bei der Ankunft Jesu beruhigt, und alle Unruhen und Streitigkeiten aufgehoben gewesen wären."

Noch einige Ansichten wollen wir aufführen, die Dante von den Zuständen seiner Zeit, den einzelnen Gruppen und Elementen in ihr in dem Standpunkte der göttlichen Komödie aufgenommen hatte. Wenn er in dem Buche

---

[1]) convito IV, 4. — [2]) contra Celsum II, 5, 5. vgl. m. convito IV, 5.

von der Monarchie die Forderung machte, dass erst in zweiter Linie die Concilien und Kirchenväter, in dritter die Dekretalen, oder wie er sagt traditiones quas decretales dicunt, in erster Linie aber die heilige Schrift in Rechnung gezogen werden solle, denn diese sei vor der Kirche, diese erst begründend, die ersten mit der Kirche, die Früchte des aus jenen Wurzeln sich entwickelnden Lebens, die zweiten nach der Kirche, daher nicht von fundamentaler sondern accidenteller Bedeutung — so könnte diese These allerdings wohl nicht mit Unrecht in Analogie mit der protestantischen These gesetzt werden. Auf jeden Fall jedoch müssen wir der die Ansicht Dante's leitenden Tendenz beistimmen, der Kirche eine göttliche und von den Personen unabhängige Voraussetzung zu geben. Die erste Veranlassung des wuchernden Verderbens der Kirche erblickt er in der Vereinigung der beiden Gewalten in der Einen Hand des Kirchenoberhauptes. Dadurch wurden weltliche Zwecke und mit ihnen die weltlichen Mittel der Kirche impregnirt.[1]) Der Geiz, die Ehr- und Habgier bemächtigte sich der Kirchenfürsten und des Clerus. Seinetwegen ist es, dass man die heilige Schrift und die Väter verliess, und nur den Dekretalen obliegt. Darauf sinnen Päbste und Cardinäle und Niemand richtet den Blick nach Nazareth.[2]) „Euer Geiz, ruft er aus, verwüstet die Welt, die Guten niedertretend, die Bösen erhebend."[3]) Im Besondern schilt er daher die Simonie.[4]) Sodann auch die Depression der kirchlich-religiösen Elemente zu Mitteln der Partei.[5]) Die römische Kirche ist ihm die Hure der Apokalypse.[6]) Wie er in der göttlichen Komödie Bonifaz VIII. il principe dei nuovi farisei nennt, so verfolgt er auch in seinem Brief an die italienischen Cardinäle diese ge-

[1]) purg. XVI, 127 fl. — [2]) parad. IX, 127 ff. [3]) inf. XIX, 104 f. — [4]) ibid. — [5]) par. XXVII, 46 ff. — [6]) inf. XIX, 106 f.

schichtliche Analogie. „Die Lehre der Pharisäer, die das alte Priesterthum abscheulich machte, war nicht nur die Ursache, dass das levitische Amt diesem Geschlecht genommen ward, sondern auch die Ursache des Einsturzes der erwählten Stadt David's.“ Und er wirft ihnen vor, dass sie um dieser Lehre willen die Kirche irre leitend, sie, welche der Heerde durch die rauhe Waldschlucht dieser Pilgerschaft eine Leuchte sein sollten, vielmehr dieselbe in ihren Verfall und Sturz mitverwickelt hätten. Dante, obwohl Laie, nimmt hier für sich das Recht des Propheten in Anspruch, das auch in der Kirche des alten Bundes Solchen in der Institution selbst zugestanden war. Wie es ein allgemeiner Charakterzug der Mystiker ist, das äussere Werk ohne den innern Geist für bedeutungslos und nichtig zu halten, so finden wir denselben auch bei Dante. Es liegt ganz in dieser Richtung, wenn er fingirt (inf. XXVII), in der Hölle Jemanden gefunden zu haben, der bei seinem Leben vom Papste absolvirt war. Bestimmt wird erklärt: „Es kann nicht absolvirt werden, wer nicht bereut“, und ungemein scharf und in allgemeine Vorurtheile und Missbräuche einschneidend ist dann auch die Rede des Dämons an den Sünder: „Du dachtest vielleicht nicht, dass ich Logiker wäre.“ Wenn endlich Dante auch die strenge Entsagung eines Franz von Assisi und eines Dominikus lobt, und den Häuptern der Kirche und ihren Gliedern empfiehlt, so tadelt er doch auch andererseits die auf völlige Loslösung von aller praktischen Verbindung mit der Erde und ihren Aufgaben gehende Uebertreibung, wie sie sich unter Andern in einer Partei der von Jenen gestifteten Orden, den sog. fratres spirituales und Zelatores zeigte.

So vielfach wird diese Opposition, die Dante gegen das Verderben der Kirche bewegt, einseitig hervorgehoben.

Sehr anzuerkennen ist dagegen die parteilose Objektivität des Historikers, die Wegele auch in der Darstellung der politischen Ansichten Dante's bewahrt hat. Schon wenn Dante in seinem Brief an die Florentiner von der plebs furens nunc in contraria pro et contra redet, welche die, denen sie eben Beifall geschrieen, durch veränderte Umstände sofort das Geschrei des Hasses entgegenbringen werde, können wir über seine Gesinnungen nicht mehr in Zweifel sein. Wegele sagt mit Recht: „Der Dichter verwirft die demokratische Entwicklung der Stadt Florenz in Bausch und Bogen, und sucht ihr goldnes Zeitalter in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts, wo die Macht des Adels noch ungebrochen stand, der Popolo in glücklicher Bedeutungslosigkeit lebte und einfache keusche Sitte herrschte. Diese Anschauung muss um so wichtiger scheinen, weil sie an Einem Beispiel sein Urtheil über die gesammte städtische Entwickung Oberitaliens vor Augen führt. An Florenz hing er ja mit einer unverwüstlichen Liebe, hier hatte er jene Wirkung des demokratischen Geistes in unmittelbarer Nähe geschaut, erfahren, und war das Opfer desselben geworden. Da stossen wir denn gleich anfangs auf die entschieden aristokratische (!) feudale(?)[1] Natur des Dichters. Sie ist der Massstab, welchen er an die Geschichte seiner Vaterstadt anlegt, mit dem gemessen sie keine Gnade finden kann." Verhält sich die Sache so, so können wir nicht verkennen: *Dante verurtheilt die Principien der modernen Gesellschaft* — er verurtheilt die *Industrie und „Civilisation" und den Liberalismus.* Mag es uns

[1]) Gegen die Rezeichnung „feudal" müssen wir protestiren. Sie scheint uns nicht ganz passend in einem Geschichtsbuche, da sie scheinbar nur als parteiische Brandmarke steht. Denn es kann nicht unbekannt sein, dass „aristokratisch" und „feudal" zweierlei sind, und man hat sich hier besonders der Worte parad. XVI, 1 f. zu erinnern, die den Vorwurf des Feudalismus entschieden widerlegen.



lieb sein oder leid, es lässt sich unmöglich verkennen. Die Einwanderung der Glücksritter vom Lande, die plötzlichen Gewinne, also der Grosshandel, die Industrie haben ihm zufolge in dem Volke von Florenz jene Maaslosigkeit, jenen Stolz erzeugt, welcher die Quelle seines Verderbens ist.[1]) Denn aus dem Stolz gebiert sich die Sucht zum Herrschen, in der „je Einer über den Andern kommen" will, und so sich Menschen und Stände und Classen entzweien. „Florenz, Stadt der Parteien! ruft er aus.[2]) Zwietracht hat sie mit Sturm genommen; Stolz, Neid und Habsucht sind die drei Funken, die hier wie überall die Herzen entflammt haben." Er wiederholt noch bald danach:[3]) „Ein geizig neidisches hoffärtig Volk." „Freue dich, ruft er,[4]) Florenz, und jauchze, weil du so gross bist, dass über Meer und Land du die Flügel schlägst und — durch die Hölle sich dein Name ausbreitet." Man sieht deutlich, wie er eben die neue Blüthe und Grösse der Stadt Florenz anklagt, welche die Frucht der Industrie und des Siegs des Popolo über den Adel war. Theuer ist ihm dagegen die alte Sitte, die alte Einfachheit, die alte Mässigkeit und genügsame Beschränkung; die alte Ordnung lobt er hoch, die Herrschaft der Tüchtigen, der alten Geschlechter.[5]) „Weh, Sklavin Italien, ruft er,[6]) Schmerzensherberge, Schiff ohne Steuer im Orkan, nicht Herrin von Provinzen, nein Bordel; stehen doch in dir deine Kinder nirgends ohne Streit, die Eine Mauer und Ein Graben einschliesst, zerfleischen sich gegenseitig. Blick' hin bis an die Meere deiner Küsten, und dann betrachte dich im Innern, ob nur ein Theil in dir des Friedens sich erfreut. Sieh' wie die Bestie so bösartig ward, nachdem sie von der Zucht

---

[1]) inf. XVI, 73 ff. — [2]) VI, 61 ff. — [3]) XV, 68. — [4]) XXVI, 1 ff. — [5]) vgl. parad. XV u. XVI. — [6]) purg. VI, 76 ff.

der Gesetze nicht mehr gezügelt ist.“ Dann schilt er das Demagogenunwesen, das Drängen zu den Aemtern, den Wechsel der Verfassungen, die Fluth der neuen Gesetze. Ferner schilt er auch die üppigen schamlosen Sitten, im Besondern die unzüchtigen Kleidermoden der Weiber[1]). Von den Frauen seiner Zeit im Durchschnitt hat er überhaupt keine grosse Meinung[2]). Vor allem klagt er, dass alle Treue und alles Vertrauen verschwunden seien; alle Beziehungen ordnen sich nur nach der klugen Berechnung des gemeinen Vortheils. „Glaube und Unschuld werden nur bei den Kleinen gefunden; sie fliehen, ehe die Wangen bedeckt sind. Wer stammelnd noch die Mutter liebt, wünscht, wenn er sprechen kann, sie begraben zu sehn (um sie zu beerben)“.[3])

Schliesslich noch Einiges über das Verhältniss Dante's zu Thomas von Aquino und zur Scholastik überhaupt. Wenn Dante, wie an anderm Orte gezeigt wurde, in Hinsicht seiner kirchlich-politischen Ansichten von den Bahnen des Aquinaten entschieden divergirt, so findet das allerdings in der Theologie nicht statt. Vielmehr wird ihm Thomas hier ein Gegenstand der besondern Verehrung. Wir dürfen das jener Innigkeit zuschreiben, in der bei Thomas sich noch die Scholastik mit der Mystik verbindet, so dass der Geist der Mystik in manchen Theilen sichtbar die scholastischen Formen erfüllt, durch sie herausdringt, und sie überhaupt auch durchweg den Grundgehalt der Anschauungen mystisch-platonischer Spekulation in ihrer Art zur Darstellung bringen. Philalethes hat je-

---

[1]) purg. XXIII. — [2]) VIII, 76 f.:
Per lei assai di lieve si comprende,
Quanto in femmina fuoco d'amor dura
Se l'occhio o'l tatto spesso nol raccende.
[3]) par. XXVII, 124 ff.

doch schon angemerkt, wie Dante sich doch gegen diesen Meister völlig unbefangen verhielt, indem er einige Stellen bezeichnet, wo Dante ausdrücklich von Thomas abweicht oder gegen ihn polemisirt — wie parad. XXVIII, 106 ff. XXIX, 94 ff. Wenn aber Thomas trotz intimerer Beziehungen zur Mystik mit Recht nicht Mystiker, sondern Scholastiker genannt wird, so darf vielmehr doch nicht verkannt werden, dass so viel Sympathisches vorhanden sein mag, Beide doch im Grundzug ihres theologischen Charakters wesentlich verschieden waren. Um das einzusehn, gibt Philalethes selber den Apparat an die Hand. Er führt zu der bekannten schönen Stelle par. IV, 124 ff.:

> Jo veggio ben, che giammai non si sazia
> Nostro intelletto, se'l ver non lo illustra,
> Di fuor dal qual nessun vero si spazia.
> Posasi in esso come fera in lustra
> Tosto che guinto l'ha; e giunger puollo. . .

aus der Summa theologiae eine complete Parallele an. Nur dass diese Parallele den entscheidenden Unterschied hat, dass Thomas dem guinger puollo (— „erreichen kann er's," nemlich die absolute Wahrheit zu schaun —) das „erst in jenem Leben" hinzufügt, während es ja eben die durchaus und eigenthümlich mystische Idee der göttlichen Komödie ist, dass dieses Ziel, ohne das keine Rast, schlechterdings schon in diesem Leben erreicht werde. Dante spricht eben dies als Idee des Paradiso ganz entschieden aus in seinem Schreiben an den Can Grande c. 28, wo er u. A. sagt: „Der menschliche Geist wird in diesem Leben, in hac vita, sobald er entrückt wird, so weit entrückt, dass wegen des Ueberschreitens der Schranke menschlicher Natur ihm in der Rückkehr das Gedächtniss fehlt." Und für diesen wesentlichen Zug, weil er ihn von Thomas nicht erlernen konnte, beruft er sich auf andere Meister, zuerst

auf die Schrift, dann auch auf die Koryphäen der christlichen Mystik, auf Augustin, Bernhard, Richard. Selbst Plato führt er an, und schliesslich zeigt er auch, dass Boethius ihm eine ganz andre Gestalt gewonnen, als die er ihm im convito hatte, wo er mit Cicero in Einer Linie steht, indem er mit den Worten jenes Mystikers schliesst: Te cernere finis.

Die Opposition des Mystikers aber bricht ausdrücklich und entschieden hervor gegen jene entartete d. h. völlig und rein in Gemässheit ihres Princips entwickelte Scholastik der nachthomistischen Zeit, welcher Dante im convito gehuldigt hatte. Für letztern Irrthum wird er am Ausgang des Purgatorio von Beatrix gestraft. Denn als er XXXIII, 82 ff. Beatrix fragt, warum ihre Worte so sehr über die Schranke seines Begriffsvermögens hinausfliegen, so dass es je mehr es sich mühe, um so mehr sie verliere — da antwortet sie:

> Perche conoschi, disse, quella scuola,
> Ch'hai seguitata, e veggi sua dottrina,
> Come puo seguitar la mia parola. . .

wie wenig Schulweisheit, wie wenig ihre in der Endlichkeit aufgenommenen Abstraktionen die unendliche Wahrheit bemessen und bemeistern könne. . .

> E veggi vostra via dalla divina
> Distar cotanto, quanto si discorda
> Di terra ciel, che più alto festina —

und er den Gegensatz sehe, der zwischen beiden Wegen sei, ein Gegensatz wie zwischen Himmel und Erde, d. h. zwischen Unendlichem und Endlichem. So sehr ist er in diese Gewöhnung des scholastischen Forschens verstrickt, dass sie selbst im himmlischen Reich noch ihn stört und seinen Blick befangen macht. Darum sagt Beatrix parad. 28 f.:

. . . Te rivolvi come scuole a voto,
Vere sustanzie sono . .

Kann der Gegensatz wohl schärfer bezeichnet, die Verurtheilung schärfer gegeben werden, als durch das rivolversi a voto „sich ins Leere (der Abstraction) zurückwenden" im Gegensatz des vere sustanzie? Dieser Eine Ort schon würde unsre ganze Ansicht über Dante und die göttliche Komödie unwiderleglich beweisen. Noch wird auch par. XIII, 91 ff. Salomo gepriesen, weil er die wahre Weisheit in den ethischen Wahrheiten gesucht habe (— es hat überhaupt die Idee im Sinne Plato's und jede sie darstellende philosophische Wahrheit ethische Natur), und nicht hingegen in der Lösung solcher eitlen Fragen (wie sie die Scholastik trieb), wie viel erste Beweger seien, ob Nothwendiges mit Möglichem Nothwendiges gäbe, si est dare primum motum esse, oder ob man (— doch eine ganz auch in unserm Sinne wissenschaftliche Frage! —) in einem Halbkreis ein Dreieck ohne rechte Winkel beschreiben könne.

Wir haben soweit, zum grossen Theil frühere Mittheilungen ergänzend, die Anschauungen Dante's zur Darstellung zu bringen gesucht, wie sie sich ihm auf dieser Höhe seines gereiften Charakters ausgebildet hatten. Es ist jetzt unsere Aufgabe, von den nun erweiterten Gesichtspunkten aus noch den Gedankengang der göttlichen Komödie im Besondern zu verfolgen.

Es ist nemlich, wie bereits zu Anfang bemerkt, durchaus falsch zu glauben, die Person des Dichters sei es einzig und vorzüglich, um die es sich handle. Vielmehr hat das Gedicht wesentlich einen durchaus universalen Bezug, es hat Bezug auf die Geschichtsepoche, und auf die Geschichte und die Menschheit überhaupt. Je grösser ein Mensch ist, um so weiter ist der Kreis, von dem er sympathisch be-

wegt wird, um so tiefer ist seine sympathische Affection. Dante hätte es nicht vermocht seine Person von dem Ganzen zu trennen, sowohl weil nicht leicht Einer grösser war als er, im Besondern auch, weil er mit seiner ganzen innern und äussern Existenz so unmittelbar und eng in die Wandlungen seines Volkes und seiner Zeit verflochten war. In der That so erscheint er in der göttlichen Komödie als Zuschauer — als Miterlebender und Mitleidender — schliesslich als Wegweisender von Welt zu Welt, von weltlicher Unordnung zu göttlicher Ordnung, vom Endlichen zur Unendlichkeit. So folgt er der Welt und er geht ihr auch danach voran, und der Zweck ist, dass sie, die Welt, ihm nachfolge, das ist der eigentliche Zweck des Gedichts: die Nachfolge. Er ruft seiner Zeit, er ruft aller Zeit zu: Folget mir nach. Die göttliche Komödie muss in diesem Sinne ausgelegt werden. So auch daher legt sich der Dichter eine höhere Mission, die Mission des Boten der Wahrheit, des Propheten bei. Necessità l'induce non diletto, inf. XII, 87.

Die Hölle ist ebenso sehr das wahre innre Gesicht des erscheinenden Getriebes seiner Zeit, als ihre fürchterliche Ironie. Diese Ironie wird der göttlichen Gerechtigkeit zugemessen, deren Art es ist, das Hochfahrende zu erniedrigen, oder die Sünde selbst, indem sie in ihrer nackten Schmählichkeit und Verderbniss zur Erscheinung gebracht wird, auf den Sünder als Strafe zurückzuwenden. So aber wendet sich die Sünde durch sich selbst, wenn sie von der Sinnlichkeit und von ihren Objekten entblösst ist, und die Gerechtigkeit ist hier eigentlich nur die Energie der Endlichkeit selbst, sofern sie zugleich eine (indirekte) Wirkung Gottes und eine instrumentale Funktion bei Gott (ministra dell' alto Sire, inf. XXIX, 55) ist. So besteht also die Ironie des Inferno in dem Widerspruch, in dem

die innre moralische Verfassung mit dem Glanz und dem prunkenden Lärm der äussern Erscheinung sich befindet. Um diese Ironie auszuführen, musste schon die Hölle zum Schauplatz gemacht werden. Denn hier soll die innre Energie der Sünde in ihrer Wirklichkeit zur Manifestation gelangen, und als Strafe empfunden werden. Diese von der Sinnlichkeit entblösste Energie ist überhaupt die Hölle, in dieser Energie ist der Mensch in Wahrheit in der Hölle, in der wahren Hölle. Dante reisst der Zeit die Larve ab, und zeigt ihr, die den Himmel auf Erden schon zu haben meint, dass sie eigentlich in der Hölle sei. Das „Inferno“ ist eine Satire, aber mit Herzblut geschrieben. Im „Purgatorio“ mildert ein ruhiges Lächeln vom grünenden Widerschein der Hoffnung die Strenge der Ironie. Im „Paradiso“ erhebt sie sich in die klare Heiterkeit des Humors. Hier endet der Kampf, der Gegensatz; in in ewig genussreicher Fülle und Sicherheit blickt der Ueberwinder herab auf den Kampfplatz. Er hat den Standpunkt, wo er den Aerger und die Unbill der Erbärmlichkeit und Schlechtigkeit mit ruhigem Lächeln ertragen kann; wo er mit den Gegensätzen spielt, und sie zu einem Gemälde zusammensetzt, an dem er den Glanz seiner innern quellenden Heiterkeit erhöht. Schmerz und Leidenschaft sind ihm entgangen. Leben und Sein schwebt ihm ruhig und in Frieden in der Einheit, in der alle Gegensätze und Differenzen urwesentlich versöhnt sind. Also der Geist des Inferno ist die Satire, der Geist des Paradiso der Humor, und das Purgatorio führt beide in einander über, indem es die Principien beider nemlich giustizia und pietà in sich vereinigt. Der Standpunkt im Gegensatz giebt die Satire, der Standpunkt über dem Gegensatz in der Einheit den Humor. Das innre Leben eines Menschen im Sinne Dante's und wie Dante

hat Beide mit und bei einander; der Zorn wechselt mit der heitern Erhebung, das Lächeln mit der Thräne. Wie es ist, so ist das Gedicht ein Ganzes — eine Totalität; ein Theil ohne den andern wäre nur ein Torso. Wer nicht das Paradiso liebt und schätzt, wie das Inferno und höher, der sage nicht, dass er den Dichter liebe. Er liebt ihn wenigstens unverständig; er liebt sein Aeusseres, nicht sein Herz; er ist ein Liebhaber nach dem Fleisch, nicht nach dem Geist. Noch sei bei dieser Gelegenheit bemerkt, dass die göttliche Komödie alle drei Gattungen der Dichtung in sich vereinigt. Doch vom Epos hat sie nur die äussere Form, vom Drama die innere Form, die Structur — ihr Inhalt, ihre Qualität ist lyrisch. Vom Affekt wird sie getragen und alles ist in ihr nur Mittel, den Affect wieder zu bewegen.

Um nun wieder zum Ausgang zurückzukehren, so wird in den mythologischen Figuren des Inferno, theils die göttliche Gerechtigkeit in ihren besondern Gestalten, theils und vorzüglich die Sünde und ihre direkte Kehrseite, die Strafe, auf eine allgemeine typische Weise repräsentirt. Dagegen sind die Hauptfiguren der Zeitgenossenschaft aufgeführt, um den wesentlichen Bezug des ganzen Schauspiels auf das Dante gegenwärtige Zeitalter darzustellen; es ist das Spiel hinter den Coulissen, wenn die geleckten Masken abgenommen sind. Der dritte Gesang zeigt uns den grossen Haufen jener Nichtswürdigen, die weder von Ideen noch von allgemeinen Interessen bewegt werden, denen jede Lage recht ist in der Welt, wo sie nur ihr apartes Wohlsein pflegen, ihre kleinen aber ihnen so theuren Amusements verfolgen können —, die um dieser Rücksichten willen sich in jede veränderte Weltlage gefällig hineinschmiegen; kurz jene Masse, die, wenn auch dazu berufen und fähig, doch eben gar keine Ueberzeugung hat. Dante

findet sie im zeitlichen Sterben, im Ekel der Verwesung. Sie laufen rastlos einer Fahne nach, die sich immer um sich selbst dreht. Die Fahne mag wohl den wechselnden Erfolg der streitenden Mächte in der Welt bezeichnen. Bremsen und Wespen — die kleinen Sorgen und Interessen, die sich gleichsam objektiviren und ihnen zu Dämonen werden — zerfleischen ihre nackten Leiber, und ekelhafte Würmer — die Erzeugnisse der Fäulniss — saugen das Blut auf, das von den Stichen jener herabfliesst. Der Acheron ist die Scheide des zeitlichen und des ewigen Todes. Im vierten Gesang tritt Dante in den Limbus ein. Die frommen und gerechten Heiden leben hier ohne Glauben und ohne Freuden, vergleichbar dem Zustand der Lebendigen im Keim, in der Potenz. Daher sind auch bei ihnen die Kinder, die schon in der Geburt starben. Das kalte, matte Nachtlicht des Mondes dämmert ihnen (X, 80) — nur das matte Spiegelbild der ewigen Sonne im Zeitlichen. Dante weist hier den Grössen der Kunst und Wissenschaft, den Potenzen der sog. „Bildung", ihren nach seiner Ansicht zukömmlichen Platz im Untern, im Zeitlichen, Vergänglichen an. Auch hier ist im Besondern eine grosse Ironie wirksam. Ich überlasse es dem Leser, sie auszuführen. Im fünften Gesang findet er die „Kunst göttlicher Gerechtigkeit" (XIX, 107 ff.), die hier nackt, ohne Milde und Huld, Mitleid und Gnade waltet, in der typischen Figur des Minos. Daher wie die göttliche Gerechtigkeit hier gnadenlos waltet, so ist auch dem Menschen das Mitleid untersagt. Canto XX, 28 ff.:

Qui vive la pietà, quand'e ben morta:
Chi è più scelerato di colui,
Ch'al giudicio divin passion comporta?

Hier findet er nun zuerst die Wollüstigen in tiefer Nacht von toller Windsbraut — der alle Ueberlegung überschwemmenden Raserei verliebter Leidenschaften — um-

getrieben. Mit Bedeutung wird erinnert an die seiner Zeit in Schwang gehenden Grundsätze einer falchen Romantik. Im sechsten Gesang im dritten Kreis findet er den Cerberus, die typische Figur der gemeinen dem Bauch fröhnenden Leidenschaft, und die Schlemmer und Schwelger, die von Hagel, Schnee und Regengüssen überstürzt werden, dem Ueberfluss der Materie, mit dem sie sich überladen haben. Im siebenten Gesang im vierten Kreis findet er den Plutus und die Geizigen, wie ihr Gegenstück, die Verschwender. Wie das unverständliche Geplapper des Plutus die Sinnlosigkeit dieser Leidenschaften bezeichnet, so das Wälzen der Lasten die innre Eitelkeit und Vergeblichkeit derselben, und das Anziehen und Abstossen, die innere Einheit des Princips, und zugleich den Widerspruch, in dem sie miteinander stehn, und so von einander wollend und nicht könnend, sich peinigen. Die Tugend liegt dagegen in dem Mass, durch das beide Gegensätze in einander sind. Was im Laster sich zu Extremen und daher Widersprüchen ausbildet, ist in der Tugend Eins.

Weiter gehend überschreitet er eine siedende Quelle, und gelangt ihr folgend zum Sumpfgewässer des Styx. Er hat die Gebiete der sinnlichen „Begier" verlassen, er tritt ein in das Gebiet der sinnlichen „Leidenschaftlichkeit." Da ist Filippo Argenti, ein Mann wie Corso Donati, ein Repräsentant des tollen, zügellosen Trotzes und Uebermuths eines Junkers und Feudalen. Dante überschreitet den Styx und gelangt vor die Thore der Stadt des Dis. Während in den fünf ersten Kreisen nur die Zügellosigkeit der sinnlichen Natur in ihren verschiedenen Arten enthalten ist, offenbart sich hier nun das Böse in seiner geistigen Nacktheit, als Sünde der Intelligenz, als lügnerische Falschheit, als der böse Wille, der mit Bewusstsein Böses will (XI, 73 ff. purg. V, 112 f.). Die Furien zeigen

die innere Selbstentzweiung des Bösen an, die Tollheit und Raserei der Bosheit, die auf sich selbst zurückschlägt. Gorgone ist das lähmende Entsetzen vor der Betrachtung eines mit Bewusstsein, mit Absicht selbst Böses wollenden Willens, wie dieser Wille als solcher völlig sich in den Eisgewässern des Cocytus symbolisirt. Die Stadt des Dis ist das Gegenstück des himmlischen Jerusalems, Gorgo das Gegenstück der Beatrix. Trocknen Fusses geht der Bote Gottes durch den Styx; seine Wasser haften ihm nicht benetzend, beschmutzend an, da er mit dem Bösen keine innre Gemeinschaft hat. Hier wird das Virgilische

> Infelix, quae tanta animum dementia cepit?
> Non vires alias conversaque numina sentis?
> Cede deo —

reproducirt. Im zehnten Gesang befindet sich Dante im sechsten Kreis, wo die Ketzer in glühenden Särgen bei einander liegen, Aehnliche bei Aehnlichen. Sie haben sich abgeschlossen von dem milden Glanz der Gottessonne und leben einsam in der dunkeln Gluth ihrer titanischen Endlichkeit. Da sind die Epikuräer, die Libertiner seiner Zeit — die Sünder mit der Intelligenz. Es ist eben ein Verbrechen, Gott und die Unsterblichkeit, mit ihr die Verantwortlichkeit zu leugnen, weil jene Wahrheiten eben schon unmittelbare, apriore, instinktive Erkenntnisse im Menschen sind. Im zwölften Gesang erscheint der Minotaurus als Figur der ungerechten und mörderischen Vergewaltigung, des macht- und besitzsüchtigen Menschenmordes in grossem und kleinem Stil. Dieser fällt hier auf sich selbst zurück — se stesso morse, heisst es v. 14. vom Minotaurus. Im ersten Ring sind Tyrannen getaucht in ein Meer von kochendem Blut — jenem Blut der Ermordeten das zum Himmelschreit und das nicht Gericht und Henker rächten — Gewaltthätige Gewalt leidend von den Pfeilen der

Centauren. Im zweiten Ring die Selbstmörder, als verwirrtes Gestrüpp mit knotigem Gezweig, fahlem Laub, darin hausen Harpyen — aller Irritabilität beraubt, auf ein nur sensitives vegetabilisches Leben reducirt, äusserlich scheinbar todt, die Empfindung innen gesammelt, und in ihr zerfleischt von endeloser Reue. Dann die Gotteslästerer auf glühendem Sandfeld im Feuerregen, in ihrem Gotteshass sich selber peinigend — die Sodomiten, „unstät und flüchtig" wie ausgespieen von der Natur, der ihre Leidenschaften zuwider sind — die Wucherer am Pranger ihrer Schmach. Der Mythus von dem Alten im 14. Gesang, der die Menschheit in ihrer weltgeschichtlichen Totalität ist, aus dessen Klüften die Thränen sich sammeln in den Flüssen der Hölle, deutet an, dass die Hölle das Ende alles Weltgetriebes ist[1]). Der Strick, von dem XVI, 106 ff. die Rede, deutet ohne Zweifel auf das Mönchthum. Der Zusammenhang ergiebt den Gedanken, dass die Sünde nicht überwunden werde, wenn man sich äusserlich gegen ihren traditionellen Zusammenhang (in der „Welt") abschliesse, und ihre Weise, Mode und Geberde abthue. Solches schaffe nur Heuchler. Vielmehr müsse die Sünde innerlich überwunden werden; dann sei man in der Welt auch — von ihr abgeschieden. Gerion ist die typische Figur des Betrugs und der Heuchelei. Ueber den Abhang zeigt sich das Menschenantlitz, nach unten hängt der Drachenschwanz herab. Da unten zeigt sich der Betrug in enthüllter Boshaftigkeit. Nun folgen im achten Kreis die Kuppler und Verführer, von Teufeln gepeitscht

---

[1]) Das Buch Henoch lässt aus den Thränen der unter der Erde verschlossenen gefallenen Engel die heissen Quellen entstehn. Aus den Thränen der Achamoth nach ihrer Verbannung aus dem Pleroma entstehn nach den Gnostikern alle Wasser der Erde. Nach Pythagoras ist das Meer eine Thräne des Saturn.

— die Schmeichler unter Toben und Schimpfen im Koth steckend — die geistlichen Simonisten, die in dem Heiligen nicht sich beschränkend, nun ihre unheiligen Leidenschaften als Schranke fühlen, und in dem steinernen Bann ein qualvolles Bewegen — Wahrsager und Zauberer, den Kopf nach dem Rücken umgedreht, weil sie die Ordnung des Lebens umkehrten, die gradeaus geht auf die gegenwärtige Pflicht in Geduld; Dante glaubt an Zauberei — die weltlichen Simonisten, im Pech bratend, von Teufeln zerfleischt — die Heuchler in schweren Bleimänteln, mit Kappen, die die Augen bedecken, das Gewand der Heiligkeit, das ihnen nun nicht eine Hülle, sondern eine erdrückende Last wird — Diebe und Räuber von blutgierigem Gewürm verfolgt, seltsam sich in gleiches metamorphosirend, denn so ist ihre wahre innere Gestalt, die sich nun objektivirt und sie quält — die bösen Rathgeber in einem Flammenkleid — die Stifter von Zwietracht, womit Krieg verbunden, von Teufeln mit Schwertern zerhaun — Verfälscher, falsche Alchymisten an Aussatz leidend, Münzverfälscher, Verfälscher von Personen, von Wahrheiten. Endlich im neunten Kreis das Böse in seiner ganzen Frevelhaftigkeit als Empörung gegen Gott, typisch dargestellt in den Giganten und Titanen. Hier im Eis des Cocytus die Verräther an Freunden, tiefer noch die Verräther an Wohlthätern — endlich der Wurm, der die Erde durchbohrt und die Gewichte der Welt trägt. Hier ist der Schauder, das Grauen, hier ist Gorgo (XXXII, 70 ff.). Im Himmel ist die wesenhafte Erkenntniss, die Anschauung der Wahrheit das Licht; die Liebe ist die Lebenswärme, in der dort Alles blüht und glüht. Die Liebe ist das Leben des Geistes, die Lebenskraft, in der er in sich selbst lebendig auch in Lebenswirkungen aus sich herausgeht. Dagegen in der Hölle findet der Wanderer nur ein dunkles hitziges Glühen

und Brennen, welches peinigt, die ungemässigte Raserei der Leidenschaft bezeichnend, die mit ihren Wirkungen auf sich selbst zurückkehrt. Allein hier in den untersten Kreisen, hier ist keine Leidenschaft mehr, nicht der den Intellekt trübende und irre führende Affekt. Hier ist das seiner Absicht sich völlig klar bewusste Wollen, die bewusste Negation aller Bande, die eine innre Verbindlichkeit zwischen Menschen, und zwischen Menschen und Gott enthalten — die bewusste Negation der Liebe. Daher ist nun hier auch Gebundenheit alles Lebens, Erstarrung, die auch wieder erstarrend wirkt auf den Betrachtenden. (XXXIII, 100 f. XXXIV, 22 ff.) Denn auch nur mit der Meditation uns versenkend in die Betrachtung eines solchen Bösen, fühlen wir uns von dem innern Zustand, in dem es sich befindet, mitleidend afficirt, ob gleich diese Affection nicht in uns haftet, weil sie nicht ihre inneren Voraussetzungen in uns hat. Von dem Wehn der Flügel des Satans erstarrt der Cocytus (XXXIV, 52). Denn Flügel bezeichnet die Intention des Willens, und der Wille des Satans ist hier Aller Wille. Indem Dante an den Riesengliedern des Wurms, der die Welt durchbohrt (— die Welt ist also wurmstichig —) herabklettert, kommt er hier zu dem Punkt, nach dem alle Gewichte gezogen werden. Die Sünde ist nun innere Schwere, wie die Tugend die Seele leicht macht und beflügelt (purg. XI, 37 f.). Denn das Böse der Seele liegt in ihrer Materie d. h. ihrer Endlichkeit, und wie diese zur physischen Materie, so hat auch ihre innre Schwere zu jener physischen die innigste Beziehung und Correspondenz.

Zur Vergleichung einige Meinungen Plato's. Im Tode fällt der Schein ab, den die Sinnlichkeit um die moralische Natur des Menschen breitet, diese steht in ihrer Nacktheit da, und der grosse König der Perser ist nicht grösser, als

der geringste Bettler. Da zeigt sich oft bei einem grossen Gewaltherrn, wie nichts Gesundes ist an seiner Seele. Alles voll Meineid und Ungerechtigkeit, wie es einem Jeden seine Handlungen in die Seele gruben (durch die Handlungen macht sich der Charakter —), Alles verdreht von Lüge und Trug, nichts grade, voll Hässlichkeit von der Masslosigkeit[1]). Es ist aber das Recht bei den Olympiern, dass die Bessern zu den Bessern, die Schlechtern zu den Schlechtern gehn, und leiden mit einander wie es ihrer moralischen Natur entspricht. Da steigen die Bösen in die Tiefe und sind voll Schrecken und Träume. Es ist die Imagination, wie sie überhaupt, wie Shakespeare sagt,

> bodies forth
> The forms of things unknown, —

die hier ihre innren Leidenschaften ihnen objectivirt, und als Gebilde der Qual und des Entsetzens auf sie selbst zurückwendet. So ist auch in Dante's Hölle, was sich objectiv zeigt und geschieht such stuff as dreams are. Dasselbe ist es auch, was Hamlet fürchtet:

> To die, — to sleep —
> To sleep! perchance to dreem: — ay there's the rub;
> For in that sleep of death what dreams may come,
> When we have shuffeld off this mortal coil,
> Must give us pause.

Wie Einer begehrt, und wie er beschaffen ist, fährt Plato an demselben Orte fort, dahin kommt er, und so wird sein Zustand, quisque suos patitur Manes; dieser Zustand ist nur die innre Folge seiner eignen innren Natur, und der beweglichen und sich wandelnden, sich aus der Quelle ihres Innern in tausend Gestalten der Imagination umbildenden Seele[2]). Die auf das Aeusserste gefrevelt haben, und daher

---

[1]) Gorg. p. 523 f. — [2]) de legg. X, p. 904.

unheilbar sind, denen frommt nichts mehr, sondern zu Andrer Frommen, die sie sehen ewig ihrer Sünden wegen das Qualvollste erleiden, sind sie dort im Hades im Gefängniss ein Denkmal und Schauspiel Allen. Die aber heilbare Sünde begingen, denen sind die Martern zum Frommen. Denn ohne Leiden ist es unmöglich von der Ungerechtigheit frei zu werden[1]). Das ist im sog. Reinigungsort, den Plato auch im „Phädo"[2]) schildert, wie eben dort auch das irdische Paradies des Dante, dessen Erde und Meer die Luft, dessen Himmel der Aether ist, jenes Kreisen der Sphären, das hier anstatt des Windes, hier „am windlosen Ort" das Laub der heiligen Bäume bewegt. Denn auch nach Plato sind hier heilige Haine und Tempelhallen, wo die Götter in Wahrheit Einwohner sind. Die Seele des Philosophen (des Mystikers) aber steigt noch höher hinauf, eingehend zu dem *ἀγαθὸς καὶ φρόνιμος θεός*, zu Gott[3]).

Das Purgatorium nun ist der Ort, I, 5:

> Allwo sich reiniget der Geist des Menschen,
> Und werth wird sich zum Himmel zu erheben.

Die vier aktiven Tugenden leuchten hier in der Höhe am Himmel (v. 22), im irdischen Paradies sind sie als Nymphen in lebendiger Gegenwart (XXXI, 106). Jene Tugenden sind auch die reinigenden. Im Purgatorium sind sie in der Uebung, daher erheben sie sich vor dem Blick als Ideale. Im irdischen Paradies ist die Meisterschaft erreicht, die nun der höhern Vollendung in den theologischen Tugenden werth macht. Denn quod operatio quaerit, contemplatio invenit, sagt Hugo von St. Viktor[4]). Der Lohn der Ascetik, sagt Philo[5]), ist Contemplation und

---

[1]) Gorg. p. 525. — [2]) Phaed. p. 109—115. — [3]) p. 80. — [4]) didasc. V, 9. — [5]) de praem. et poen. c. 8.

Schauung. Cato ist die typische Figur der Ascetik, sein Antlitz strahlt im Licht der reinigenden und übenden Tugenden. Die Ascetik ist ein Sterben, der Welt Absterben. Das Meer bedeutet das Sterben, die Auflösung, wie im Inferno der Acheron; dort ist der Fährmann Charon, hier ein Engel, denn mit der giustizia ist hier pietà (XI, 37). Dante wird nicht über das Meer gesetzt, so wenig wie über den Acheron[1]). In dieses Meer mündet die Tiber (II, 100 f.); die Tiber ist das Bild der Kirche. Im Sterben geht die sichtbare Läuterungs- und Erziehungsanstalt der Kirche in die unsichtbare über. Auch das Reinigen ist ein Sterben. Das ist hart für die Natur. Daher bedarf es der Biegsamkeit und Ausdauer, diese bezeichnet die Binse; sie wird von den Wellen, den Stürmen der Welt und des sinnlichen Lebens gegen den Asceten nicht gebrochen (I, 103 ff.). Vor allem aber muss der Blick rein sein, um das Licht der Sterne, des Ideals, klar aufzufassen; er muss gereinigt sein von dem geheimen Bann, mit dem noch das Böse und Schlechte den Betrachtenden gefesselt und beschmutzt hat (I, 94 ff.). Der Engel setzt die Seelen über. Er bewegt den Kahn ohne Ruder nur durch das Wehn der Fittige; die Fittige bedeuten die Sehnsucht, die zum Himmel strebt, II, v. 34: vedi come l'ha dritte verso 'l cielo. Die Seelen singen im Chor: In exitu Israel de Aegypto. Aegypten ist die Welt[2]).

Um des letzten Thränleins willen wird hier die Seele noch angenommen (V, 106 f.). Aber wer sich so erst im letzten Augenblick bekehrt, muss eine entsprechende Frist noch im Vorhofe harren (IV, 127 ff.). Er bereut da (VII, 106); eben diese Reue ist es, die ihn noch weiter vorbereiten soll. Aber Reue ist keine Reinigung, mit aller Reue

---

[1]) Vergl. Dante Alighieri S. 139. — [2]) Clem. Alex. Strom. I. 208. *Αἰγύπτῳ ὁ κόσμος ἀλληγορεῖται.*

bin ich doch noch in der Sünde verstrickt, denn auch die Verdammten bereuen, wenn auch in Verzweiflung, ohne Hoffnung und rechte Sehnsucht. Die Reinigung beginnt mit dem Eintritt in die reinigenden göttlichen Kräfte; diese machen das Purgatorium. Da hilft nur Fürbitte aus einem Herzen, das in der Gnade lebt (IV, 133 f.), das ebenso mit dem Sünder als aber auch mit dem Himmel, mit Gottes Kräften in Rapport steht, und diese nun auf den harrenden Sünder herabführt. (VI, 38 f.) Der Aufgang ist eng und rauh, „die Pforte ist eng und der Weg ist schmal". Da muss der Mensch „fliegen mit den hurtigen Flügeln des sehnlichen Verlangens" (IV, 27 f.). Aber je höher der Mensch steigt, je leichter wird die Fahrt. „Lasse immerhin, sagt Bonaventura[1]), im Anfang den Weg, der zum Leben führt, einen engen und rauhen sein; er öffnet sich nach und nach, und wenn du wacker darauf fortschreitest, bringt er dich an die süsse Quelle unaussprechlicher Liebe". Denn je mehr der Mensch sich in den Tugenden übt, um so mehr übt er sich sie ein, und sie werden ihm innre Kräfte des Gemüths. Wenn sich die göttlichen Kräfte verdecken, wenn es Nacht wird und die Versuchung naht, da leuchten die drei theologischen Tugengen oben am Himmel als Sterne, als Führer und Weiser, ebenso wie die aktiven Tugenden in den Tagesstunden, den Stunden des Uebens und Wirkens, — als Ideale, nicht innre Lebensprincipien, sondern in ihren Wirkungen nur den Menschen berührend und rührend (VIII, 89 ff.). Im 9. Gesang trägt Lucia den Dichter hinauf vor die Pforte des Purgatoriums. Das ist eine Verzückung, denn die endlichen Kräfte werden nun aufgenommen in die Kräfte des Unendlichen. Der Engel ist der Engel des Paradieses mit

[1]) Soliloquia cap. 2.

dem zweischneidigen Schwert, das Reines von Unreinem scheidet. Er hat die Schlüssel von Petrus; das Purgatorium ist das Original und der innere Geist der sichtbaren Kirche als der ecclesia militans, der Kirche, die noch im innern (Bildungs-) und äussern Streit ist, in dem Gegensatz, den sie in sich und ausser sich hat, von dem sie sich reinigt. Der Engel ist Repräsentation göttlicher Kraft und Bekräftigung; andererseits kann er auch den Priester bedeuten, der die reinigenden Gotteskräfte aufschliesst, wie das Purgatorium die Kirche, die als göttliche Ordnung reinigt, als eine Gesammtheit von Menschen sich reinigt. Der silberne Schlüssel bedeutet die Erkenntniss[1]). Diese muss vorausgehn und ist schwierig. Aus der Erkenntniss erwächst leicht die Tugend und die Liebe. Wer zurückblickt, wird ausgewiesen (IX, 131). Wer noch mit der Welt liebäugelt und buhlt, kann sich in den göttlichen Kräften und Wirkungen nicht erhalten, sie wirken vielmehr gegen ihn repulsiv. Ebenso darf sich der diesen Weg Wandelnde nicht der Meditation und Contemplation hingeben (XV, 133 ff.). Denn dies ist der Weg des Arbeitens, des Ringens, des Uebens.

Die Versuchung hat hier, wo nun der Mensch ergriffen ist von den göttlichen Kräften, keine Macht mehr (XI, 22 f.). Entsprechend den mythologischen Figuren der „Hölle" ist am Eingang jedes neuen Kreises ein Engel, Repräsentant der göttlichen Kraft in ihrer besondern Bestimmtheit. So wandert Dante hinan von einem Kreis zum andern. Da erbebt der Berg. Es wird eine Seele frei, die Seele des Dichters Statius. Es ist gleichsam die Explosion des Schmetterlings, der sich der Larve entringt; im

---

[1]) Vgl. Bonaventura, de inflamm. amoris.

Dunkel wogen die bildenden Kräfte; mit einmal dringt das Reife heraus in der Geburt, dass die Bande, die es hielten, die es nun sprengt, der ganze Zusammenhang, in den es eingeschlossen war, davon erzittert. So sind die Seelen gleichsam eingepuppt und embryonalisch umfangen von der göttlichen Gerechtigkeit; ja sie selbst gleichsam vertiefen sich darein mit einer schwermüthigen Lust. So ergeben sie sich den Rückwirkungen auf ihre Sünden. Aber in dem so nach innen wie in der Knospe gesammelten Wirken und Arbeiten gereift, brechen sie in einem Moment und Blitz heraus, und saugen nun den Glanz der Sonne ein, der reinen Liebe, der ungemischten Gottesmildigkeit. Den letzten Kreis durchschreitend, fällt danach Dante in Schlaf und Traum (XXVII, 94 ff.). Ihm erscheint Lea als junge und schöne Dame, auf einer Wiese wandelnd, Blumen sammelnd, mit denen sie sich schmückt. Ihre Schwester Rahel schaut unverwandt in den Spiegel. Durch Ascetik reinigen wir uns, durch Auswirken der Tugenden gelangen wir in deren wesentlichen Besitz. Der nun reinen Herzens ist, darf Gott schauen. „Das Ende der Reinigung, sagt Bonaventura, ist auf dem Wege der Betrachtung.“ Das ist quel dolce pome v. 115 ff., der in pace porra la fame. Die Arbeit ist zu Ende. Sein Wille ist v. 140 libero dritto e sano, ist wahrhaft frei, von endlicher Bestimmtheit ledig; er kann wohlgemuth v. 131. lo suo piacer prender per duce. Da treten wir im 28. Gesang in einen Hain divina foresta spessa e viva v. 2 — das Gegenstück der selva selvaggia aspra e dura des Inferno — hier die Stätte und das Element der göttlichen Offenbarung, die nun entwickelt objectiv heraustritt, wie aus jenem Wald die finstern Mächte des Weltlebens, die drei Thiere. Hain und Wald ist eine Fülle ursprünglicher lebendiger Kräfte, die sich im Dunkel d. h. in Heimlich-

keit im Mysterium verschliesst. Haine sind dem Gotte heilig, wie im „Oedipus auf Colonos“:

οὐ λόγοις
τιμωμέν᾽ ἀλλὰ τῇ συνουσίᾳ πλέον.

Es fliesst ein Wasser durch den Wald, immer sich ergiessend, nie erschöpfend, und hat zwei Arme, Lethe und Eunoë, jene die Erinnerung der Sünde tilgend, diese alle gute That der Erinnerung wiederbelebend. Nachdem die Wurzeln der Sünde in der Person zerstört sind, fehlt nur, dass auch das Bewusstsein sich erneuere. Die gethanen Sünden lösen sich von allem Zusammenhang mit dem Bewusstsein los, und dagegen gehen die guten Thaten in diesem neuen Zusammenhang auf. Die nun folgende Erscheinung zeigt das ganze System der göttlichen Offenbarungen in der Welt, Universalkirche und Universalstaat in ihren speciellen Organisationen und Elementen — zeigt sie aber in Einheit mit den sie beseelenden, obern wesentlichen Gotteskräften; sie zeigt den idealen Zustand, wenn das Wohlgefallen Gottes leuchtend auf der Welt ruht, das Vereinleben des Obern mit dem Untern, das Paradies auf Erden. In Bezug auf das Einzelne darf ich wohl auf den .Commentar von Philalethes und auf Göschels Abhandlung über diese Gesänge in dessen posthumen „Vorträgen und Studien über Dante Alighieri“ verweisen. Das Bild der Monarchie ist der Baum (derselbe zugleich die unter dem Gesetz stehende Menschheit), das Bild der Kirche der Wagen, die Deichsel das Pabstthum. Der Wagen an den Baum gebunden, Wagen und Baum in solidarer Verbundendeit, ist die göttliche Weltordnung. Hier auf der Höhe des Purgatoriums jenseits seiner Grenzen wird sie sichtbar; von der Hölle, d. h. von den Zuständen der laufenden Epoche des Dichters aus ist sie nur durch Umkehr (im Vorhof) und durch Busse und Reini-

gung im Purgatorium zu erreichen. Nun erscheint ein Gesicht von den Geschicken der göttlichen Verordnungen in der Menschengeschichte. Der Wagen hat selbstständiges bestialisches Leben angenommen, er ist nicht mehr das Vehikel der Kräfte der obern Kirche, seines Originals[1]) (der Beatrix), er ist ein Thier; der Baum ist zersplittert und entblättert, ein kahler Stamm. Ein Gottgesandter soll die zerstörte Ordnung wiederherstellen, die Gesellschaft retten. Wenn nicht ein Mensch, so doch der, „dessen Ausgänge von Ewigkeit sind.“ Am Schluss des Purgatoriums, als alle Weihen vollendet, fragt Beatrix noch ihren Schützling, ob er nun sehe, wie weit die Schule, der er folgte, von Gottes Wegen abweiche, und Dante äussert sich befremdet, er wisse nicht, dass er sich von ihr (v. 92. — Beatrix also Gottes Weg oder Schule) je entfernt hätte, während er doch kurz zuvor ein reuevolles Bekenntniss seiner Schuld abgelegt. Wir werden hier erinnert an eine Strophe des wunderschönen Gesangs des Jacopo da Todi, Schülers von Franz von Assisi, welche (nach der Schlosser'schen Uebersetzung) also lautet:

Geformt in Christus, Christus selbst beinahe,
Mit Gott vereinet ist er Gott gegleichet;
Hoch über alle Gipfel, fern und nahe,
Was Christi ist, sich ihm als Herrscher neiget.
Nichts blieb zurück in ihm, das Schuld umfahe,
Entsündet ist, wer diese Höh' erreichet;
Kein Sumpf sich fürder zeiget,
Dem Sündenwust entqualmet:
Das Alte ganz zermalmet,
Gereint, erneut das Leben.

---

[1]) „Die Beschauung, sagt Bonaventura de inflamm. amoris, führt uns ein in das himmlische Jerusalem, nach dessen Bild die Kirche hienieden gestaltet, wie das Wort der Schrift sagt: Siehe zu, dass du es machest nach ihrem Bilde, das du auf dem Berge gesehen hast.“

Nun steigt der Weltenreisende hinauf über alles Mittel zu der wesentlichen Wahrheit. Es ist der nun frei und ungehindert waltende Instinkt seiner geistigen Natur, es sind die gelösten Flügel der Seele, die ihn hinauftragen. Seine wahre echte Natur ist frei geworden, er folgt ihren Trieben, die dem Unendlichen nachgehen. Deutlich zeigt sich, dass Beatrix, wie sie mitunter auch nur als einzelne begnadete Seele erscheint, durchgehend jedoch das Totalbewusstsein ist, in welchem das Bewusstsein des Dichters ein innrer Theil, ein einzelner Moment ist. So sieht sie ihn ganz, wie er sich selber, I, 85; die Verzückung der Beatrix überträgt sich auf Dante wie durch eine Reflexion, und wie sie im Ewigen sich entzückt, so er im Glanz des Ewigen in ihren Augen, I, 49 f. II, 19 ff. Danach auch schaut somit Dante noch nicht das Ewige selbst; nur erst in dem Glanz und Farbenschimmer der Blume sieht er den innern Geist derselben, nicht unmittelbar von Angesicht; nur in den Brechungsbildern, im Farbenspiegel, in seinen Entfaltungen, nicht in sich selbst das Licht. Das Brechungsbild ist die Gemeinde — *τὸ πλήρωμα τοῦ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου.* Doch endlich am Ausgang des Paradiso wird ihm das Schaun zu Theil von Angesicht zu Angesicht. Nachdem er XXXI, 37 ff. gekommen ist zum Göttlichen vom Menschlichen, zum Ewigen vom Zeitlichen, von Florenz zu einem gerechten und heilen Volke, gekommen zur heiligen Stadt (XXX, 130), die um Gott ewig kreisend sich bewegt (— wohl war er schon immer da, aber er sah sie noch unter äusserlicher Form, daher in Stufung und Folge; jetzt erscheint sie ihm wie sie ist, ohne „Nah und Fern“ XXX, 21., sub specie aeternitatis —) — da ward er durchzuckt von einem Blitz (vgl. par. XXI, 83 ff. und oben S. 110), und wie ein gleichbewegtes Rad,

so schwang sein Sehnen und sein Wollen um die Liebe, die da die Sonne rollt und andere Sterne.

Noch bemerke ich übrigens im Einzelnen, dass das lume che visibile face lo creatore alla creatura XXX, 100 f., das wie ein Fluss gestaltet ist, 61 f., in das Dante sich eintauchen muss, um die Wahrheit der obern Stadt, d. h. sie in ihrer ewigen Simultaneität zu schauen, v. 73 f. — der Glanz Gottes, durch den er den hohen Triumph des wahrhaften Reichs[1]) sah, v. 97 f. — der Gottmensch, der Erlöser, Jesus Christus ist. Eine Analogie dieser Zeichnungen findet sich in dem Büchlein des Bonaventura de arbore vitae, bes. § 40. 44 — fin. „Der eingeborne Sohn Gottes ist das Buch der Weisheit und das Licht in Gott, der lebendigmachende ewige Grund von Allem, was da ist, so dass die vielgestaltige Weisheit Gottes aus ihm und in ihm durch das ganze Reich Gottes strahlt, wie aus einem alle Schönheit und Zierde, alle Gestaltungen und Lichter darstellenden und widerstrahlenden Spiegel.“ „Zum Ziel aller Wünsche kann Niemand anders kommen, als durch endliches Uebergehen in den, welcher ist der Ursprung und der Quell alles Guten, jenes der Natur wie der Gnade (Christus).“ „In jenem Reiche kommt alle „gute Gabe von oben vom Vater des Lichts“ und zwar durch ihn, der da ist der überwesentliche Lichtstrahl Jesus Christus; denn er ist der reine Ausfluss der Klarheit und Kraft des allmächtigen Gottes. Ewiger, süsser, klarer und köstlicher Ausfluss (Christus) der jedem sterblichen Auge verborgenen Quelle (Gott), von dir aus strömt das Freudenöl, dessen sich ergiessende Bächlein die Stadt Gottes erfreuen.“

---

[1]) Proclus sagt theol. Plat. V, 24: *ἔστι τῶν πολιτειῶν πασῶν πρωτίστη καὶ τελειοτάτη ἡ κατ' 'οὐρανόν.*

„Zuweilen, sagt Ruesbroek[1]), werden Einige über sich selbst und ihren Geist in ein unaussprechliches Gute entzückt, das sie durchaus nicht aussprechen können.“ Da betrachten sie „die erhabene Natur der Gottheit, dass in ihr Einfachheit ist und unzugängliche Höhe. Sie sehen auch die Eigenschaften des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Diese schauen sie ungetheilt in der einfachsten Natur der Gottheit.“

Am Schlusse meines „Dante Alighieri und die göttliche Komödie“ sage ich, „ich hätte nun, wie ich meinte, mit dem neuen Erklärungsprincip alle Theile des Gedichts so beleuchtet, dass nichts Wesentliches im Dunkeln geblieben wäre.“ Als ich kurz nach dem Erscheinen jener Schrift noch einmal begann die Dokumente mit Sorgfalt durchzugehen, ward ich bald gewahr, dass ich zu viel gesagt hatte, und dass noch gar Wesentliches übersehen, oder nur aus der Ferne gesehen sei. Aber wenn wir voll sind von einer Reihe erkannter Wahrheiten, so kommen wir leicht dahin, uns zu überheben, meinend, das Ganze ergriffen zu haben. Was ich nun auf diesem neuen Gange wahrgenommen habe, und was neue Studien in verwandten Kreisen zur Vergleichung und Orientirung ergaben, das habe ich hier niedergelegt. Möge mir der Geist des Dichters es verzeihen, wenn ich einmal nicht seine ganze Grösse zu ermessen vermochte. Dante ist wie Plato und Shakespeare Einer jener Geister, von dessen Gehalt wir nur immer uns nähren mögen, ohne ihn zu erschöpfen oder seiner müde zu werden. Wenn wir aber einmal ganz und wandellos von Angesicht zu Angesicht sehen werden, so werden wir der Ausleger nicht mehr bedürfen.

---

[1]) bei Engelhardt S. 205. 206.

Zusätze und Berichtigungen

zu des Verf. erster Schrift über Dante:

„Dante Alighieri und die göttliche Komödie."

Einleitung S. 5. und S. 18. Ueber die Ketzer im Mittelalter, vgl. bes. Schmidt Mysticismus im MA. Jena 1824 S. 387 ff. Ruysbroek stritt gegen Beguinen und Katharer, s. Engelhardt Richard v. St. Viktor und Ruysbroek, S. 167. 171 — Tauler in Köln gegen Begharden, s. Schmid Joh. Tauler S. 60. Die angef. St. aus der Specklin'schen Chronik findet sich ebd. S. 53 f.

Erster Theil, Capitel 1. S. 28. Eine andre auf das gute Bewusstsein des Dichters deutende Stelle findet sich inferno XXVIII, 113 ff.:

> io avrei paura
> Senza più prova di contarla solo,
> Se non che coscienzia mi assicura,
> La buon compagnia, che l'uom francheggia
> Sotto l'osbergo del sentirsi pura.

Hier beruft er sich auf die durch sein bisheriges Leben dokumentirte Treue und Wahrhaftigkeit, auf die Continuität seiner Person und seines Lebens, in der er sich rein weiss von Lüge und Schlichen. Diese Reinheit hätte nicht mit solcher Bestimmtheit ausgesprochen werden können, falls gemeine Lüsternheit und Verführung über sie ihre Schatten geworfen hätten. Uebrigens habe ich dort irrthümlich Herrn Wegele jene „sinnliche Verirrungen" (— ein Euphemismus! —) voraussetzende Ansicht besonders zum

Vorwurf gemacht, weil ich nicht wusste, dass jener Forscher damit (in der zweiten Auflage seines Werks) nur zur allgemeinen Annahme zurückgekehrt ist, der gegenüber Karl Witte mit seiner entgegengesetzten, auch von mir vertheidigten Deutung ziemlich isolirt geblieben ist. Aus der letzten Bemerkung ist jedoch dem Leser erkenntlich, dass mein Recensent in der Revue critique Nr. 32 den Mund etwas zu voll nimmt, wenn er sagt, tout le monde avant M. Delff habe an jene „sinnlichen Verirrungen" geglaubt.

S. 44. Anm. 2. Das berühmte Heraklitische Wort citirt auch Plutarch cur Pythia cap. 21.

S. 46. Proklos in Plat. theolog. VI, 12. vergleicht den *νοῦς* mit der Weissagung des Apoll, und führt als vorzügliche Eigenthümlichkeit des Apoll an, „die Vielheit in Eins zusammenzuführen und in Einem die Zahl zu begreifen, und aus Einem das Viele hervorzuführen."

Capitel 2. S. 63. Es war allgemeine Ueberzeugung der alten Kirche, dass die Könige, im Besondern die römischen Kaiser von Gott selbständig eingesetzt und mit Autorität bekleidet seien. Vgl. u. A. Origenes contra Celsum übs. v. Mosheim VIII, 10, 1.

Capitel 3. S. 70. Der Monotheismus und die Idee Gottes als der absoluten Einheit und Gleichheit war das eigentliche Mysterion der alten Mysterien. Proklos in Plat. theol. I, 3 indem er sagt: „Dann sich zusammenziehend in die Einigung ihrer selbst, und in den Mittelpunkt des Alllebens, und die Menge und Verschiedenheit allartiger in ihm (dem Einen) befassten Kräfte entfernend, steigt die Seele auf die höchste Warte der Wesenheiten selbst" — vergleicht dies mit den Mysterien, wo man zuerst vielartigen und vielgestaltigen Göttergeschlechten begegne, auf der Höhe aber „die göttliche Erleuchtung selber empfange." Vgl. auch Hermias, irris. philosoph. gentilis

§ 16., wo gesagt wird, das grosse und unaussprechliche Mysterion der Pythagoräer sei das gewesen, *ἀρχὴ τῶν πάντων ἡ μονάς*.

S. 72—76. Weitere Parallelen gibt Proklos in Platonis theolog. I, 21. II, 4. III, 1. In der Sehnsucht des Untern nach dem Obern wird das erstere befruchtet, dass es nun ausser sich die Gleichnisse des Obern oder Höhern hervorbringt (vgl. auch Plotin. III, 8). Das will es auch sagen, wenn Dante die Gestirne als organi del mondo die bildenden Formen von oben in der Imagination empfangen lässt (s. unter „Kosmologie").

S. 76. Auch Proklos sagt ibid. II, 4, dasselbe sei *ἁπάντων τελῶν τέλος καὶ πρωτοῦργον αἴτιον*. Man vergleiche auch des Apostels *ἐξ οὗ, δι' οὗ, εἰς ὅν*. Uebrigens wussten schon die Pythagoräer, dass Gott „Anfang, Mitte und Ende" aller Dinge sei, wie z. B. Archytas bei Jamblich. adhortat. in philosophiam sagt.

S. 81. Cudworth, syst. intellect. univ. ed. Mosheim. tom. I p. 946 ff. führt in Bezug auf die Herkunft der christlichen Dreieinigkeitslehre von dem Platonischen System mehrere entscheidende Beweisstellen an. Einige mögen folgen. Justinus Martyr, Apolog. II p. 93 von Plato: „Den zweiten Rang theilt er dem Worte Gottes zu, den dritten dem, der über den Wassern schwebt, dem Geiste." Clemens von Alexandrien und Origenes legen überall die bekannten Stellen der Platonischen Briefe über den ersten, zweiten und dritten Gott von der Dreieinigkeit aus. Cyrillus adv. Julian. I p. 34. sagt: „Plato sei der Wahrheit nicht völlig unkundig gewesen, sondern er habe Erkenntniss des eingebornen Sohnes Gottes und nicht minder des heiligen Geistes gehabt, den er „Seele" genannt habe." Endlich Theodoret de principiis opp. II p. 496: „Plotin und Numenius, den Geist des Plato erklärend,

sagen, drei überzeitliche und ewige Wesenheiten seien von Plato behauptet, nemlich das Gute selbst, der Geist (νοῦς) und die Seele dieser Welt. Denn er nennt das Gute den, den wir Vater nennen, den Geist aber den, den wir Sohn und Wort nennen, die Kraft aber, die Alles beseelt und lebendig macht, nennt er Seele, eben dieselbe nemlich, welche die heilige Schrift den heiligen Geist nennt."

Capitel 4. S.84. In den Sternen sammelt sich die höchste Kraft aller Himmelskreise, vgl. Philalethes zu par. II not. 18. Die Planeten und die Sterne sind die organi del mondo entsprechend den Gliedern des menschlichen Leibes. Der ganze Kosmos ist Ein Organismus, Ein grosser Mensch (wie der Mensch Mikrokosmos — ein Ausdruck, der sich schon bei Philo findet). Was jene Organe von oben nehmen, das führen sie unten aus. Die Oekonomie ist ein Empfangen von oben in der Imagination, und daraus ein Produciren nach unten. Darüber dass S. 85 die christliche Philosopie aus den Patonischen νόες ihre Engel gemacht, vgl. auch Proclus de causis bei Philalethes III S. 20.

S. 87. Zu der Stelle par. XXVII, 67 f., vgl. das tiefe Wort des Proklos: ταὐτὸν ὁλότης καὶ αἰών (Plat. theol. III, 21). Derselbe Gegensatz von ταὐτὸν und μέριστον als der ewigen und Zeitregion findet sich schon im „Timaeus."

Capitel 5. S. 98 ff. Physiologische Ansichten Dante's: Zu purg. XXV, 37 ff. nehme man noch parad. II, 132 ff. Was nicht zur Ernährung der Glieder verwandt wird, das steigt mit der bildungskräftigen Disposition zu dem ganzen Gliedsystem oder Organismus impregnirt in die Region des Geschlechtssystems herab. Vorhin wird es jedoch noch einer wiederholten Digestion unterworfen (wahrscheinlich auf die Ausscheidung in den Nieren bezüglich, die erste Digestion bedingt überhaupt die Blutbildung) — Digestion aber ist nach den Grundsätzen der Alchymie eine Ent-

ladung von der Materie und eine Entwicklung der höhern Kräfte. . . . . Sowie männlicher und weiblicher Same in einander operiren, wird zuerst die Lebens- und Bildungskraft, das Princip des vegetativen Processes, frei. Indem nun dieses sich in sich selbst entwickelt und auslegt zu den einzelnen Lebens- und Bildungsprincipien der besondern Organe, und damit zugleich diese selbst materiell ausarbeitet, fängt es auch an, sich zur Animalität zu beleben, Empfindlichkeit und Bewegungskraft zu gewinnen, also über das blos Pflanzliche sich zum Thierischen zu erheben. Soweit ist danach als Seele nur das Princip des vegetativen und animalen Lebens entwickelt und wirksam. Dieses hat sich unmittelbar aus der Operation des Samens ergeben und auf dieses erstreckt sich die Urheberschaft der Eltern, auf die natürliche Seele, und nicht weiter. Der vernünftige, denkende und eigentlich humane Geist wird von Gott unmittelbar „gehaucht“, emanirt. Beide, die Naturseele und die rationale Seele werden nun Eins, Ein Leben — Eine Seele, die lebt, die empfindet, und die endlich zuhöchst sich in sich selbst reflektirt und somit denkt. Im Tode nimmt ebenso daher die Seele auch ihre physischen Qualitäten und Kräfte mit hinüber. Dante folgt hier u. A. auch Proklos, de causis bei Philalethes III S. 19, nach dem ebenfalls die vegetative und die sensuale Seele ihrem Princip oder ihrer Wurzel nach in der rationalen fortdauern. . . . . Schliesslich nachdem sich entschieden hat, in welche Gemeinschaft die Seele (nach dem Tode) eintreten werde, in die der Verdammten oder die der Büssenden, so wird die Bildungskraft von neuem wirksam, dieselbe, die einst die mütterlichen Säfte und die Speisen zu dem physischen Leib verdichtete, und formirt sich hier einen Spektralleib, in dem sich der Charakter der Seele wie ihre innern Zustände auf das vollkommenste abbilden und

reproduciren. Was daher dort im Purgatorium (resp. in der Hölle) zur Erscheinung kommt, sind nicht objektiv-physische Zustände, sondern Zustände des Gemüths, die aber die Einbildungskraft derart objektivirt, dass auch ihre (der Einbildungskraft) eigentliche Wurzel, die Bildungskraft erregt wird, und denselben einen leiblich-phänomenischen Ausdruck giebt, wodurch sie denn mit (scheinbarer) physischer Objektivität auf das Gemüth zurückwirken. Es ist damit ähnlich wie mit dem, der ein Glied verloren und nun grade in diesem Gliede z. B. nach Verlust eines Fusses in den Zehen die heftigsten Empfindungen zu haben glaubt. Uebrigens ist die Lehre von einem der Seele eigenthümlichen, oder von ihr nach ihrem Abscheiden gebildeten Schattenkörper den Platonikern allen gemeinsam; vgl. Porphyr. impet. ad intellig. 32. Proclus inst. theol. 206. bes. auch Plutarch. de facie in orbe Lunae c. 30.

Capitel 6. S. 104. Der Sinn der Stelle par. II, 52—58 ist wohl vielmehr der: „Wenn die Sterblichen sich in Betracht nicht- oder übersinnlicher Dinge irren, so darfst du dich nun nicht mehr darüber verwundern, da du siehst, dass selbst, wo, wie hier, die Sinne dem Verstand vorausgehen, derselbe hinter ihnen zurückbleibt," d. h. der Beobachtung nicht die richtige Auslegung giebt, aus dem Grunde eben, weil ihm für die Beobachtung nicht die adaequaten Analogien zur Hand sind. — S. 103 in den citirten und übersetzten Versen muss es Zeile 2 statt „der" natürlich „den" heissen. — S. 109 zu der Stelle purg. XV, 55 ff. mögen noch verglichen werden die Worte Hugo von St. Victor's de anima IV, 5: „Weil Jeder den Andern liebt, wie sich selbst, so hat er ebensoviel Freude von dem Gute Andrer, als von dem seinigen, da er ja das Gut, das er nicht in sich selber hat, in dem Andern besitzt." Das andere Moment ist, dass die ewigen Güter,

die sich in Gott einfach zusammenfassen, allen zugleich sich gemeinsamen, oder an ihnen alle zugleich theilnehmen, ohne dass sie dadurch getheilt werden oder irgend eine Ausschliesslichkeit annehmen, wie im Gegentheil die endlichen (Schein-) Güter, die nur von einem Einzelnen zu gleicher Zeit besessen werden können, daher denn die Frucht des Anhangens an ihnen der Neid ist, wie die Frucht jener göttlichen Neigung die Liebe.

Capitel 7. S. 113 mag auch die von Philalethes angef. Stelle von Hugo von St. Viktor Annotatt. Elucid. in Evang. Joh. (cap. 15, 22) verglichen werden, wonach für denjenigen, der vor Christo ohne Sünde gelebt, doch Gott wohl Mittel und Wege finden werde, ihn selig zu machen.

Zweiter Theil. Capitel 1. S. 122. Ueber den Berg vgl. Clem. Alexandr. Strom. VI. p. 481: „Sie werden ruhen auf dem heiligen Berg, der obern Kirche.“ Aehnliches bei Origenes contra Celsum III, 4, 6. (Der Berg der Ort der Verklärung, Jesus stieg ins Thal hinab, um die Krankheiten zu heilen.) V, 7, 9. („Das Wort hat uns auf den geistlichen Berg steigen lassen, wo uns seine göttliche Gestalt gezeigt wird“.)

S. 133. Beatrix ist Jungfrau und Mutter. Dasselbe erklärt Clemens von Alexandrien Paedagog. I, 76 von der (obern) Kirche.

S. 138 ist zu bemerken, dass die Bezeichnung vicarius Caesaris für Pilatus von Dante auch de Monarch. II, 11 gebraucht wird.

Capitel 3. S. 153. Alkinoos sagt de doctr. Plat. 4: „Die νόησις (die Contemplation des Intelligibeln durch den Intellekt) nennt Plato oft die Flügel der Seele.“ Die Alten liessen die abgeschiedene Seele ihren Weg zum Himmel durch die Planeten nehmen. S. Origenes contra Cels. VI, 2, 10. —

S. 157. Vgl. zu der Deutung der angef. St. des X. Gesangs Porphyrius Impetus in intelligibilia XV: „Der νοῦς (die absolute Vernunft) ist nicht das Princip von Allem; denn der νοῦς ist Vieles; vor dem Vielen aber muss das Eine sein. Denn dass der νοῦς Vieles, das ist klar. Denn er sinnt immer die Ideen (νοεῖ τὰ νοήματα), die nicht eins sind, sondern Vieles." ibid. XXVI: „Das, was über dem νοῦς ist (das Eine), θεωρεῖται ἀνοησίᾳ κρείττονι νοήσεως." Besonders aber vergleiche man die Beschreibung des Proklos in Plat. theol. II, 4 ed. Portus p. 104: „Hier nun entrückt die Vornahme des Besondern und die Vielgeschäftigkeit der Seele sie der das All transcendirenden Güte, und zieht sie herab zu dem verwandten und gleichgeschlechtlichen und vielgestaltigen Intelligibeln. Es geziemt sich aber, dass die menschliche Seele rein sei von allem, was mit ihr in gleicher Ordnung ist, indem sie sich mit dem ersten einigt und gemeinsamt, und alle ihre Vielheit draussen zurücklässt."

Im Allgemeinen mag hier zum Schluss noch Folgendes hervorgehoben werden. Die sprechenden und überall urkundlich bezeugten Züge, die von der Mystik in diesen beiden kleinen Schriften über Dante gegeben sind, werden hoffentlich den Vorwurf, den man derselben bisher ziemlich allgemein gemacht hat, den Vorwurf nämlich der Wissensscheue und der Thatenscheue, oder dass die Mystik der Ausbildung der Erkenntnisse in dem klaren und deutlichen Begriff und der praktisch-sittlichen Bethätigung abgeneigt und ihnen schädlich sei, völlig entkräften. Denn was den ersten Theil dieses Vorwurfs belangt, so ist es ja bekannt, wie die Mystik es in Plato, Plotin, Scotus Erigena u. A. zu ausgezeichneten philosophisch-wissenschaftlichen Leistungen gebracht hat. Der zweite aber erledigt sich durch den Nachweis, dass die Mystik sowohl

die sittliche Thätigkeit voraussetzt (Dante's Purgatorio), sofern sie von dem Grundsatz ausgeht, dass das Gute erst nur äusserlich (als Gesetz) auszuüben sei, um eben dadurch eingeübt und in dem Menschen Wesen (Gesinnung, Charakter) zu werden, als auch dieselbe in sich aufnimmt, sofern sie ihr Leben nicht nur in der Contemplation, sondern auch in der Liebe (des Gesetzes Erfüllung) zu führen bekennt. Der Vorwurf der Thaten- und Wissensscheue hat nur Recht gegenüber dem unechten und Aftermysticismus, dem ekstatischen Unwesen der alten Häretiker, dem katholischen Quietismus, dem protestantischen Pietismus, in denen der edle Wein der Mystik zu Essig wird. Dante aber war Mystiker von echtem Metall, und er war dies nicht nur im Paradiso, sondern auch im Purgatorio, ja im Inferno. In allen diesen Theilen ist nur Eine Anschauung, und Ein Thema, das Thema der Mystik, liegt allen zu Grunde, und in diesem Thema sind sie Ein Ganzes. Es waren keineswegs zwei Menschen oder Charakterphasen desselben Menschen, die Hölle und Fegefeuer einerseits, Paradies andererseits schufen, noch war es ein Rollenwechsel, durch den Dante wie ein geschickter Comödiant dort den Scholastiker oder sonst etwas, hier den Mystiker spielte.

Druckfehler,

die man vor der Lektüre zu corrigiren bittet.

S. 32. Z. 5 v. u. statt „alternirten“ l. „alterirten“.
S. 40. Z. 7 v. u. statt „neutralisirender“ l. „centralisirender“.
S. 55. Z. 4 v. u. statt „unendliche“ l. „endliche“.
S. 111. Z. 10 v. o. statt „innere“ l. „reiner“.



